الخطاب الفلسفى فى مصر

دراسة فى الأفكار والأعلام

دكتور
أحمد عبد الحليم عطية

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

الخطاب الفلسفي في مصر

دراسة في الأفكار والأعلام

الخطاب الفلسفى فى مصر

دراسة فى الأفكار والأعلام

الدكتـــور

أحمد عبدالحليم عطية

٢٠٠١

الناشـــر

دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الكتـــاب : الخطاب الفلسفي في مصر

" دراسة في الأفكار والإعلام "

المؤلـــف : د. أحمد عبدالحليم عطية

رقم الإيداع : ٢٠٠٠/١٥٨٠٦

الترقيم الدولي : ISBN

977 - 303 - 299 - x

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشـــر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ – فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبـــة :

١٠ شارع كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـــع :

مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/kebaa

e-mail: qabaa@naseej.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الإهـــداء

إلى هشام شرابى

المفكر والإنسان، صاحب النقد الحضارى للمجتمع العربى، مشروع الجيل الحالى من أجل التقدم والعلم والعقلانية والحداثة والديمقراطية وحقوق البشر والتعددية والاختلاف .

أحمد عبدالحليم عطية

مقدمة

الحديث عن الخطاب الفلسفى فى مصر، يقتضى إثارة العديد من التساؤلات حول هل هناك خطاب فلسفى في مصر؟ وما هى طبيعته ومعناه، بداياته وتوجهاته؟ أعلامه وقضاياه؟ وعلاقته بالخطاب الفلسفى العربى الوسيط والحديث وكذلك الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر وتياراته المتعددة؟

لقد شاع استخدام الخطاب فى الفلسفة والمنطق باعتباره عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو تعبيرا عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التى يرتبط بعضها ببعض وأصبح الخطاب توجها فى الدراسات الألسنية قائم بذاته عند بنفست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية وخاصة لدى ميشيل فوكو (الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب فى فلسفة ميشيل فوكو ص ٩٣). وقد استخدم هذا المصطلح عنوانا لبعض الكتب مثل حامد طاهر "الخطاب الأخلاقى فى الفكر العربى".

ونحن لا نعنى بالطبع إسهام مصر فى الفلسفة سواء فى العصر الهلنستى أو فى الفلسفة الإسلامية ولكن نعنى بالخطاب الفلسفى فى مصر ما قدمه الأساتذة المصريون فى العصر الحديث من كتابات فلسفية، ونظرا لصعوبة تحديد بدايات الإنتاج الفلسفى فى مصر من جهة، والاختلاف حول طبيعة هذا النتاج الفلسفى من جهة ثانية، فنحن نتخذ من الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية بداية مؤقتة، قد يسبقها بالطبع نتاج فلسفى متمثل فيما كان يلقى فى الأزهر من دروس سواء فى المنطق والشروح عليه أو علم الكلام، أو ما كانت تقدمه الدوريات والصحف مثل الهلال والمقتطف وغيرها أو ما كان يترجم من رسائل وكتب فلسفية. وقد رصدنا بعض هذه البدايات فى إطار محدد هو دراستنا عن "الديكارتية العربية" القاهرة ١٩٨٩ إلا أن الأمر يحتاج إلى جهد مضاعف وعمل فريق من الباحثين لمتابعة البدايات وإلى تحليل تاريخى اجتماعى لدرس هذه النشأة. ومن هنا قولنا إن هذا العمل يأتى فى سياق تأريخنا للخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية، وهو بداية محددة وإن كان يسبقها - كما أشرنا - جهود عديدة فى حاجة إلى رصد. فما هى صورة الفلسفة فى الجامعة المصرية؟

إن الباحث فى تاريخ الجامعة المصرية ونشأتها يدرك أن تأسيسها مع وجود مدرسة دار العلوم من جهة ومدرسة القضاء الشرعى من جهة ثانية، يؤكد على توجه جديد سياسى اجتماعى يتمثل فى الأساس فى رغبة الأرستقراطية المصرية – إذا جاز هذا التعبير – فى تبنى المدنية الغربية كأساس للتحديث الحضارى، وهذا يعنى كما ظهر لدى أحمد لطفى السيد ومدرسته اتخاذ نماذج للغرب والمناهج العلمية لبناء مصر الحديثة. وهو تفكير قد لا يتعارض مع التوجهات الإصلاحية عند محمد عبده، فنحن نجد من بين تلاميذه، من قام بالجهد الأكبر فى التمهيد لدراسة الفلسفة فى الجامعة بعد تحولها إلى جامعة حكومية، ألا وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق وقد حرصت الجامعة على استقدام أساتذة أوربيين للتدريس بها مثل: نللينو الإيطالى أو دفيد سنتيلانا أو لويس ماسينيون أو الكونت دى جلارزا مع بعض الأساتذة المصريين الأزهريين أو الدارعمين قبل أن يعودوا للمبعوثين المصريين أمثال منصور فهمى وطه حسين وعلى أحمد العنانى لتولى التدريس بالجامعة.

ورغم أن الدرس الفلسفى فى مصر بدأ بداية ناضجة محددة المعالم يوازى ويكامل بين دراسة الفلسفة العربية والأخلاقية من جهة والفلسفة العامة وتاريخها عند اليونان والمحدثين من جهة أخرى، فإنه كان يدور فى إطار تاريخ الفلسفة بشكل علم وإن كانت بعض الدروس خاصة لدى سنتيلانا وماسينيون أقرب إلى تناول قضايا فلسفية محددة. أقول رغم هذا – ارتباط الدرس الفلسفى بتاريخ الفلسفة – الذى أصبح سمة تميز للخطاب الفلسفى فى مصر، فإن هذا البدايات تتضح لنا – بعد بحث عميق دام أكثر من عشر سنوات – أكثر نضجا من الدرس الفلسفى الحالى فى أغلب الجامعات المصرية، والعربية بالطبع .

(٢)

ونحن لا نقصد فى هذا الكتاب دراسة الخطاب الفلسفى فى الجامعة المصرية. لأننا كما أشرنا نجد أنه كانت وما تزال هناك جهود فلسفية قدمها أساتذة ومفكرون لم ينتموا يوما إلى الجامعة – تدريسا – ومع هذا فإنه يغلب على هذا

الخطاب أنه نمى وتطور عن طريق جهود الأساتذة فى الجامعة المصرية. وهو يمثل أساس ما أصبح يسمى فيما بعد المشاريع العربية المعاصرة التى لا يمكن أن تفهم وتوضع فى سياقها الفكرى إلا باعتبارها نتاجا مؤسسا وتاليا لجهود هامة طرحها كل من عثمان أمين فى الجوانية وعبدالرحمن بدوى فى النزعة الوجودية الإنسانية وزكى نجيب محمود فى تجديد الفكر العربى، الذى كان البداية الحقيقية للبحث فى الفكر العربى الحديث، وهؤلاء بدورهم مرحلة هامة يسبقها جهود الأساتذة الأوائل فى الجامعة، مصطفى عبدالرازق ويوسف كرم وأحمد أمين وغيرهم. ونحن لا نريد أن نتناول الخطاب الفلسفى العربى تناولا تاريخيا وأن الموضوع نفسه يفرض علينا ذلك وهو ما نعانى منه ونريد الانتقال به إلى مستوى آخر، هو طرح سؤال المنهج، المنهج فى تناول الفكر العربى المعاصر. فقد صار هذا التعبير بديلا عن القول بالفلسفة العربية المعاصرة – من باب التواضع العلمى والدقة الأكاديمية – فهل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ وما المنهج فى بحث هذه القضية؟

يبدو المغاربة أكثر جراءة من المشارقة فى القول بوجود فلسفة عربية معاصرة كما يتضح فى العديد من الدراسات التى قدموها مثل؛ أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر – (منشورات جامعة محمد الخامس الرباط ١٩٩٣) حيث كان النتاج الفلسفى المغربى هو مركز التفكير (ص٩) وكتب محمد وقيدى: حوار فلسفى، قراءة نقدية فى الفلسفة العربية المعاصرة دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥ كما كتب كمال عبداللطيف "الفلسفة العربية المعاصرة" وعبدالسلام بنعبد العالى "التراث والهوية: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، (توبقال ١٩٨٧) وغيرها بينما يشيع فى المشرق تداول تعبير الفكر العربى المعاصر، ويبدو بالفعل أنه هناك تمايزا فى استخدام الاصطلاحات فالمصطلح "الفكر العربى" يستخدم للدلالة على نتاج المفكرين العرب منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكتاباتهم التى تتناول قضايا المجتمع الحديث والعلاقة بالغرب والعلم والمدنية والحرية والاستبداد كما لدى رفاعة الطهطاوى مثلا وخير الدين التونسى وغيرهما بينما الفلسفة العربية المعاصرة فى اصطلاح المغاربة تدل على النتاج الفلسفى

العربي وما قدمه الأساتذة العرب من جهود فلسفية بعد منتصف القرن العشرين وهم يقصدون الأساتذة المغاربة.

ورغم اتفاقي مع هذا التوجه في عدم الخشية من تداول الاصطلاحات كالقول بالفلسفة العربية المعاصرة، وإن الحوار النقدي يثبت أو ينفي صحتها، ورغم اعترافي بالفضل بما أسداه أساتذة المغرب عبر أجيال متعاقبة من الحبابي إلى العروى إلى الجابرى إلى الجيل الحالي الذي يضم عبدالسلام بنعبد العالي، عبدالرازق الدواى مع وقيدى وسالم يفوت وكمال عبداللطيف ومحمد سبيلا وبنسالم حميش، فإن هذا الجهد يظل باستمرار فروعا لا جذور لها إذا استبعدنا الدور التأسيسي الذي قام به المشرقيون الرواد الذين تناولوا تجديد الفكر العربي وتقديم رؤى ونظرات فلسفية لولاها لما ازدهر النتاج الفلسفي المغربي هنا، أقصد ما قدمه أساتذة المغرب الكبير في تونس والجزائر أيضا، فالحقيقة أن النتاج الفلسفي التونسي إن لم يكن يتساوى مع النتاج المغربي فهو لا يقل، ويمكن أن نشير بإيجاز إلى جهود؛ فتحي التريكي والجمعية الفلسفية التونسية، مقداد منسية وأبو يعرب المرزوقي وعبدالمجيد الغنوشي ومحمد محجوب وجلال الدين سعيد، فتحي المسكيني، صالح مصباح، عبدالقادر بشته ومحمد علي الكبسي وزينب الشارني وغيرهم ونفس الأمر يتعلق بالجزائر، التي لا نعرف في المشرق عن الجهود الفلسفية فيها شيئا، ليس لغياب هذه الجهود ولكن لغياب الناشر أو عدم تعامل الناشر اللبناني لأسباب غير علمية، ربما مالية مع النتاج الفلسفي الجزائري. لكننا نشير إلى جهود عمار طالبي وعبدالله شريط وعبدالرازق قسوم وبوعمران الشيخ والربيع ميمون والبخاري حمانه والجيل الحالي عبدالرحمن بوقاف والزواوي بغورة وإسماعيل الزروخي وعمر مهيبل وغيرهم.

أقول إن هذه الجهود الحديثة يمكن مقارنتها مع جهود الجيل الحالي من الأساتذة في مصر فلا نغفل عما قدمه الجيل الأول والثاني الذي نعرض نماذج من خطابه الفلسفي في هذا العمل، والجيل الحالي الذي يضم عددا من الأسماء من أصحاب الدراسات المنهجية الدقيقة مثل يمنى الخولي، ورمضان بسطاويسي

ومجدى الجزيرى ووفاء إبراهيم وبهاء درويش وأنور مغيث وعلى مبروك وغيرهم.

و نقول فيما يتعلق بهذا العمل الذى نقدمه اليوم للقارئ إننا لا نستطيع تقديم دراسة شاملة للخطاب الفلسفى فى مصر إلا بصورة أولية مؤقتة لأسباب متعددة مثل :

- إن الخطاب الفلسفى فى مصر، مفهوم جديد يحتاج إلى تحديد دقيق نسعى إلى بيانه فى هذا العمل وفى أعمال تالية، وهو يحتاج إلى جهود متعددة للكشف عن بداياته وطبيعته وحدوده. تحتاج إلى دراسات تاريخية واجتماعية وإحصاءات والاستعانة بما كتبه الباحثون من سير ذاتية وكلها مسائل غير متوفرة ف الوقت الراهن.
- والخطاب الفلسفى فى مصر لا يمكن تناوله إلا فى إطار الخطاب الفلسفى العربى، فهو لغة وموضوعا جزء من الفكر العربى المعاصر الذى أسهم فيه الأساتذة العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم ومناهجهم وما يعالجونه من مشكلات فلسفية. بل إننا نحاصر الخطاب الفلسفى العربى المعاصر إذا اقتصرنا على جهود الأكاديميين، حيث يمكن الكشف عن الإسهامات الفلسفية العربية فى الخطابات الايديولوجية شريطة الوعى بما يميز كل منها .
- والخطاب الفلسفى العربى لا يزال حتى الآن يدور فى فلك تاريخ الفلسفة سواء أكانت الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الغربية فى عصورها المختلفة وما يزال يعانى تداخل حقول معرفية مختلفة معه؛ دينية، أيديولوجية، أدبية، سياسية. فالتمييز بين الفلسفى وغير الفلسفى والوعى بالحدود بينهما أساس للانطلاق من النتائج للفلسفة، السائد فى جامعتنا، بل قل المحاصر فى واقعنا وحياتنا إلى التفلسف.
- ولا زالت المشكلات التى يدور حولها الفكر العربى المعاصر مشكلات ثقافية فكرية عامة تحوم حول قضايا الفلسفة ولا تنخرط فيها، تتناول الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، العقل العربى أكثر مما تقدم رؤية كلية عامة

حول المشكلات الحقيقية التى تحياها المجتمعات العربية. أى لم تطرح بعد الأسئلة الفلسفية العربية.

يقدم العمل الحالى مادة أولية عامة لدراسة الخطاب الفلسفى فى مصر. ونحن لا نزعم أن هذه المادة الأولية تشمل الخطاب الفلسفى فى مصر. فهى تقدم نماذج لما قدم فى الجامعة المصرية القديمة الأهلية من درس فلسفى، فى الفلسفة العامة وتاريخيا أو الفلسفة العربية والأخلاق ومن الأساتذة العرب الذين نهضوا بتدريس الفلسفة كل من: سلطان بك محمد والشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى، الذى خصصنا دراسة طويلة عن دوره فى الدرس الفلسفى فى الجامعة المصرية وتأثير هذا الدرس. ويكفى أن نشير إلى تلميذه محمد لطفى جمعه الذى ترجم مأدبة أفلاطون والأمير لميكافيلى وكتب عن تاريخ فلاسفة الإسلام، لبيان أثره فى تطور الفكر الفلسفى فى مصر. كما نتناول فى هذا السياق الدرس الفلسفى عند اثنين من الأساتذة الغربيين هما: لويس ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى درس فى مقتبل حياته العلمية بالجامعة المصرية محاضرات فى المصطلحات الفلسفية، وكذلك الأستاذ الأسبانى الكونت دى جلارزا الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة لطلاب الجامعة واستمع إليه مع طلاب الجامعة عدد كبير من المثقفين والكتاب الذين كانوا يحضرون هذه الدروس ومن هؤلاء طه حسين وزكى مبارك ومن المثقفين والكتاب جرجى زيدان ومى زيادة. وقد قدم أولئك وهؤلاء شهادات حول هؤلاء الأساتذة وهذه الدروس، وظهرت الثقافة الفلسفية فى كتاباتهم المختلفة وأهم ما نتوقف عنده فى هذه الفترة أشهر طلاب الجامعة المصرية وأساتذتها وعميد الأدب والفكر فيها وهو طه حسين، الذى حصل على الدكتوراه فى الفلسفة بمصر قبل بعثته إلى فرنسا وقدم لنا خطابا فلسفيا واضحا فى الفلسفة اليونانية (قادة الفكر) أو الفلسفة الإسلامية (أبو العلاء المعرى) أو الحديثة (ديكارت) وجعل من العقل معيارا للحكم، وجعل من البحث العلمى وطرح اليقينيات والشك أساسا للعلم. كما نعرض لجهود الكاتبة مى زيادة وهى من أشهر طالبات الفلسفة التى ارتادت الجامعة المصرية وأخذت عن أساتذتها وأسهمت بالكتابة على صفحات المحروسة والمقتطف للتعريف بأعلام الأدب والفلسفة وحفظت لنا بعض خطبها ملامح أساتذة

الفلسفة الذين نجهلهم مثل الكونت دى جلارزا. وحددت معالم مذاهب فلسفية واجتماعية كانت من أوائل من عرف بها فى كتابها "المساواة".

وتمثل هذه النماذج الخمسة بدايات الخطاب الفلسفى الأكاديمى فى الجامعة سواء لدى أساتذتها أو من تلقوا العلم فيها من طلاب صاروا قادة الرأى فى مصر سواء فى الصحافة أو الجامعة. ولكى تكتمل الصورة هناك حلقات أخرى هامة لم نتوقف أمامها يعطى ذكرها هنا إكمالا لمعالم الخطاب الفلسفى وتحديدا لملامحه، ونقصد بذلك ما قدمه محمد عبده ومدرسته سواء فى جناحها الإصلاحى وما نجم عنه من مدرسة فى دراسة الفلسفة الإسلامية اتضحت لدى الشيخ مصطفى عبدالرازق وتلاميذه أو جناحها الليبرالى لدى أحمد لطفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين.

وما يجب التوقف أمامه هنا هو جهود كل من الشيخ مصطفى عبدالرازق وما أشاعه ليس فقط بدروسه وكتاباته بل بشخصه فى جيل بأكمله أو أكثر من جيل وأيضا الدور الذى لعبه لطفى السيد بترجماته المختلفة لأرسطو وبإدراكه لرسالة الجامعة هذا الإدراك الذى غاب عن الكثير، والذى علينا تذكره لفهم وضعية الفلسفة فى الخطاب المصرى المعاصر.

ولأننا لا نتناول تاريخ الفلسفة فى مصر أو فى الجامعة المصرية فلن نتوقف أمام حلقات الدرس الفلسفى المختلفة، بل سنتخير بعض العلامات المضيئة على الطريق – وبالطبع هناك حلقات فى هذا الدرس الفلسفى، ربما نعرض لها فى دراسات قادمة – فما يهمنا هو تقديم نماذج توضح لنا فهم هؤلاء الرواد الأوائل لطبيعة الفلسفة ودورها واللغة الفلسفية السائدة كما ظهرت فى الدرس الفلسفى فى مصر.

ونتوقف فى الباب الثانى أمام الخطاب الفلسفى الأخلاقى واتجاهاته سواء فى بداياته (التأسيس للدرس الأخلاقى) كما ظهر لدى أحمد أمين الذى أسهم ليس فقط فى دراسة الحياة العقلية العربية، بل أيضا فى الأخلاق مواصلا دروس الكونت دى جلارزا فى الأخلاق من جهة، وممهدا للدور الكبير الذى قام به توفيق الطويل من

جهة ثانية. وحين نعرض للأخلاق والقيم عند توفيق الطويل فنحن فى الحقيقة أمام جهد متواصل نجده لدى عدد كبير من الأساتذة المصريين والعرب نكتفى فقط بتناول ما قدموه فى مجال الأخلاق والقيم بل نناقش طبيعة فهم كل منهم لطبيعة وحدود مجال الدراسة بين القيم والأخلاق خاصة لدى كل من نازلى إسماعيل، صلاح قنصوه، عادل العوا، على زيعور ممن قدموا إسهاما متميزا فى هذا الحقل الفلسفى وكذلك زكى نجيب محمود الذى لا نعرض لجهوده فى مجال الميتافيزيقا، بل نتوقف أمام إسهامه فى مجال القيم، كما ظهر ذلك منذ كتابه الأول الجبر الذاتى مرورا بطرحه الميتافيزيقا والمنطق الوضعى وصولا إلى تجديد الفكر العربى وكتاباته الأخيرة لطرح إشكالية القيم فى كتاباته وهل تنتمى لما عرف بالوضعية المنطقية أو المدرسة الانفعالية التى تظهرها نزعته الفلسفية.

وفى إطار التأسيس للبحث الفلسفى المعاصر وإعادة النظر فى درس وتحقيق الجهود الإسلامية فى علم الكلام والفلسفة والتصوف نتوقف فى الباب الثالث أمام الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية الذى ظهر لدى أجيال متعاقبة من أساتذة الفلسفة فى مصر. نتناول فى البداية جهود صاحب الكندى محمد عبدالهادى أبو ريدة وما قدمه من تحقيقات فلسفية وكلامية فى التراث الإسلامى وننتقل منه إلى عبدالرحمن بدوى وما قام به من جهد فى رصد التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وإن كنا قدمنا عشرات الدراسات حول جوانب متعددة من فلسفة بدوى فإننا نتوقف هنا أمام جانب لم نعالجه له من قبل هو تحقيقاته الفلسفية التى شملت التراث اليونانى: الأرسطى، الأفلاطونى الأفلوطينى وشراحهما والتحقيقات الفلسفية الإسلامية لدى الفلاسفة والمناطقة والأدباء وذلك فى إطار ما يمكن أن نسميه مشروعه الفلسفى وفى دراسة تالية نعرض لجهود محمد على أبو ريان الذى توقف أمام الاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية، خاصة لدى السهروردى الإشراقى صاحب هياكل النور، والدراسة الرابعة تتوقف أمام النص الصوفى عند التفتازانى الذى يمثل مع ما أبو العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى أبرز باحثى التصوف فى مصر. حيث تقدم هذه الدراسات صورة للعلوم المتعددة للفلسفة الإسلامية: الكلام والفلسفة والتصوف وبالطبع هناك - كما ذكرنا - جهود مدرسة مصطفى

عبدالرازق وأيضا ما قدمه إبراهيم بيومي مدكور وغيرهم مما ينبغي إضافته حتى تتضح أبعاد الخطاب الفلسفي الإسلامي بحثا وتحقيقا حيث دور إبراهيم مدكور - الذي أهمل حواريوه عمله - في تكوين فريق جماعي في تحقيق العملين الكبيرين في الفلسفة والكلام أقصد الشفاء لابن سينا والمغني للقاضي عبدالجبار دور أساسي في الخطاب الفلسفي في مصر في فترة الستينيات.

وقد بدأ يتبلور خطابا فلسفيا معاصرا في النصف الثاني من القرن العشرين في مصر كان أكثر ارتباطا بمتطلبات الحاضر منه بتاريخ الفلسفة بدا لدى تلميذ مصطفى عبدالرازق عثمان أمين واستمر لدى تلاميذه.

ولن نعدد جهود هذا الجيل الفلسفية خاصة عثمان أمين صاحب الجوانية الذي ضرب للجيل الحالي مثالا بأن التخصص - وقد كان تخصصه الفلسفة الحديثة - لا يمنع، بل يوجب النظر في فكرنا العربي الإسلامي ومن هنا كانت "محاولات فلسفية" والنظر في تاريخ الفلسفة "الفلسفة الرواقية"، مما أتاح له هذا المنظور الإنساني، الذي أدى به إلى صياغة محاولته الفلسفية "الجوانية" ليقرأ من خلالها ليس فقط تأريخ الفلسفة، بل الواقع المصري الذي سار في التعامل معه على نهجه أستاذاه محمد عبده ومصطفى عبدالرازق، فكان حلقة الوصل بينهما وبين تلاميذه وفي مقدمتهم يحيى هويدي الذي تتلمذ عليه جيل كامل، هو الجيل الذي انتمي إليه، والذي سعى بدوره إلى إيجاد نظرة فلسفية ذاتية مستقلة عن تاريخ الفلسفة من جهة وعن فلسفات العصر من وجودية وماركسية، فاختار ما أطلق عليه الفلسفة الواقعية الجديدة التي تتيح للروح والعقائد مكانا في بنائها النظري. وذلك على العكس من محمود أمين العالم الذي بدأ مثاليا نيتشويا متحمسا ودرس فلسفة العلم وقدم دراسة من أهم أبحاث فلسفة العلوم المعاصرة عن المصادفة . وتبنى الجدلية المادية التي قرأ على ضوئها الواقع وكان له مواقف نظرية وعملية انطلاقا من هذه الفلسفة التي لا يزال يدافع عنها بصدق رغم تحولاتها النظرية إلى ماركسيات القرن العشرين ومدرسة فرانكفورات التي تناولنا موقفه منها من خلال دراسته الأولى عن ماركيوزا أو فلسفة الطريق المسدود ثم دراسته الأخيرة ما الفلسفة؟ ومن المفكرين الذين أثاروا نقاش حاد في فكرنا ومجتمعنا حسن حنفي،

الذى خصصنا له الدراسة قبل الأخيرة لبيان موقفه الفلسفى والمواقف المنهجية المختلفة من فكره وأكملنا هذا العمل بدراسة ضرورية عن فلسفة الفن وعلم الجمال فى إنتاج الأساتذة المصريين من خلال دراساتهم المختلفة الاجتماعية والنفسية والفلسفية، يوسف مراد، فؤاد زكريا وأميرة حلمى مطر التى جمعت فى عملها الفلسفى مستويين للدراسة الجمالية، الأول هو الدراسة الفلسفية لتاريخ المذاهب الجمالية، والمستوى الثانى الدراسة التحليلية لعناصر الخبرة الجمالية مما أتاح لها أكثر من غيرها توسيع حقل الدراسات الجمالية فى مصر، ومن هنا توسعنا فى بيان موقفها الابستمولوجى فى الدرس الجمالى فى مصر.

الباب الأول

الخطاب الفلسفى
فى الجامعة الأهلية

ماسينيون :

رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى (*)

تمهيد :

هذا مشروع رؤية جديدة، وخطوة أخرى وقراءة مستقبلية تقدم وجهة نظر عربية لمشروع حضارى مهم هو "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" قدمه المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون فى بداية حياته العلمية وهو مشروع يغلب عليه الطابع الأكاديمى والبحث الدقيق، الذى يعتمد على المصادر والمراجع الأساسية، ومن هنا فهذا الجهد يستحق منا أن نعرض له ونناقش أفكاره من أجل الإكمال والتطوير.

والمحاولة التى تعد أساس عملنا الحالى هى المحاضرات التى ألقاها لويس ماسينيون Louis Massignon فى الجامعة المصرية الحرة "الأهلية" عام ١٩١٢ - ١٩١٣، وهى تتكون من أربعين محاضرة بعنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" أو "تاريخ المصطلحات الفلسفية" كانت موضوع للدراسة فى مادة "تاريخ الفلسفة" وتهدف كما يقول صاحبها إلى تقديم طريقة جديدة فى تاريخ للفلسفة العربية.

فالمقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة فى تاريخ المذاهب الفلسفية، كما يقول ماسينيون فى الفقرة الثانية من المحاضرة الأولى: "تأسيس قاموس عربى للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية". "فتاريخ المصطلح الفلسفى مثل مرآة تنعكس فيها النظريات القديمة.. الفائدة فى اقتباس ما ينعكس إلينا فى هذه المرآة من أشعة الحياة العظمى، تاريخ الماضى طريق المستقبل"، ولابد لنا من إصلاح مصطلح محاضراتنا فى الجمعيات ومقالاتنا فى الجرائد بمقتضى ما شهدنا فى الأزمنة السابقة[1].

(*) نشرت هذه الدراسة بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ عام ١٩٨٨، ص١-٥٣.

(١) نعتمد فى هذه الدراسة على محاضرات ماسينيون التى ألقاها بالجامعة الأهلية، بمصر، ١٩١٢ -١٩١٣. وللأسف لاتوجد أية نسخة منهما بمكتبة جامعة القاهرة التى هى امتداد للجامعة الأهلية. وما اعتمدنا عليه هو نسخة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، وهى "صورة" ونسخة ماسينيون نفسه، وهى الأصل لنسخة المعهد إلا أنها أكمل منها من حيث الهوامش والتعليقات المثبتة بخط ماسينيون، وهذه النسخة موجودة لدى الدكتور عثمان يحيى. الأرقام واحدة فيهما فسنشير إلى الصفحات دون تحديد إلا فى حالات الإشارة للزيادة فنذكر نسخة د. عثمان يحيى، انظر مسينيون: محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المخطوط) ص١٠٧.

وليس الهدف من هذه الرؤية مجرد عرض وتقديم ونشر محاضرات ماسينيون، ولكن الهدف منها قراءة ماسينيون قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدف إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جهد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية الخالصة، أملاً في إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التى سادت الفترة الماضية – وماسينيون نفسه يشير إلى اصطلاح اللغة الفلسفية الحالية" حيث يبحث فى "الفائدة الحالية التى عادت على اللغة والأدب وبالجملة التمدن"[٢]. وفى محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء التمدن العربى بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفى العربى". ويتحدث فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأولى عن أهمية المصطلح الفلسفى لإحياء التمدن والأدب".

ويظهر هذا الهدف جلياً ليس فى المادة العلمية المكثفة بل والزائدة أحياناً التى قدمها على مدى الثلاثين محاضرة الأولى، ولا فى أسلوب وطريقة تناوله فقط بل فى النتائج، أو الخلاصة التى نجدها فى المحاضرات العشر الأخيرة حيث على التوالى عن: سلوك العربية فى العالم، فضلها لصناعة النحو والكلام (المحاضرة الحادية والثلاثون) وفى صفات العربية وخاصياتها الحاضرة (المحاضرات من الثانية والثلاثون حتى الخامسة والثلاثين). والمحاضرة السادسة والثلاثون فى فلسفة المصطلح الدارج (نظرية ترقى الدارج) ثم المحاضرات الثلاثة التالية فى شروط إحياء التفكير الفلسفى العربى: الأولى منها فى العالم والفلسفة والنقل، والثانية مراكز المدينة العربية فى العالم، والثالثة دعوة العربية بين الأمم. والمحاضرة الأخيرة (الوصية) حيث يقدم ما يطلق عليه "طريق الحق".

ونحن فى عملنا الحالى لا نخرج عن الحدود التى رسمها ماسينيون نفسه، فقد أوضع الأساس ومهد الطريق حيث يقول: "إن هذا العمل مقدمه عظيمة لعمل كبير ومفيد نشتغل فيه معاً ــ يقصد تلاميذه بالجامعة الأهلية ــ حتى يكمل، فهو يلقى الضوء وينير الطريق: "سأكون دليلكم حتى أوصل إلى أول باب من أبواب الحقيقة

(٢) ماسينيون: المصدر السابق ص ٣.

فأتركهم تلجونه، مستشهداً بدانتى فى أنه يحمل المصباح ويتقدم أمامهم مهتدين بنور مصباحه ثم يدخلون وهو لا يدخل" ـ ونحن نسير معه غير مغمضى العينين نهتدى بنور مصباحه إلى طريق الحق: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقى .. أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح فليس الاتحاد مسامحة بعضنا بعضنا فى إباحة الباطل والشر والخلف بل الاتحاد بيننا من تصفية الإرادة وطلب الحقائق"(٣).

وتسعى هذه الدراسة إلى إقامة حوار مع ماسينيون فى عديد من القضايا التى آثارها فى محاضراته سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين تاريخ الفلسفة والمصطلحات الفلسفية، أم ما يتعلق بمحاولته، وما تحقق منها، متخذين من عمل ماسينيون نفسه أساساً لتحليل مضمون محاضراته وتحديد مكانة هذه المحاولة بين المحاولات التى تسعى لتأسيس قاموس، وكذلك تحليل تصوره لتاريخ الفلسفة، واستخدامه لمصادره المختلفة، ومناقشة العديد من القضايا التى تبرز أهمية إنجازات ماسينيون من جهة وبيان ما يمكن أن يندرج فى نطاق السلبيات متخذين فى ذلك هدف ماسينيون هدفاً لنا لكن من خلال رؤية ناقدة للعمل تتجاوز المحاضرات إلى نظرة مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى.

أولاً ـ هذه المحاولة فى العربية :

يوضح ماسينيون فى المحاضرة الأولى "الطريق" أى الوسيلة أو الخطة المتبعة فى العمل وهى: ذكر المقولات العقلية والأسماء الكلية والمقالات العامة وتخصيص معانيها على مرور الدهور "فى إطار اللغة العربية التى اهتم بها مبكراً ربما منذ لقائه بهنرى ماسبيرو عام ١٨٩٦ حيث تولد لديهما ميلٌ مشترك للدراسات الشرقية، التى استطاع ماسينيون التعمق فيها بدراسته فى المدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس وحصل على دبلومها فى فبراير ١٩٠٦، وأدى لقاؤه بجولد زيهر فى مؤتمر المستشرقين الرابع عشر فى الجزائر فى ١٩٠٥ بأن أوصى جولدزيهر به للتدريس بالجامعة المصرية وتوطدت علاقته بالبلدان العربية فاختير عضواً فى

(٣) نفس المصدر ص ١١٠.

معظم مجامعها العلمية: المجمع اللغوى بمصر منذ ١٩٣٣[٤] والمجمع العلمى فى دمشق والمجمع العلمى العراقى[٥] ويظهر الجانب المهم لماسينيون فى الاهتمام الكبير باللغة العربية والإشادة بها وتخصيص العديد من الدراسات والأبحاث بالمجمع اللغوى لمناقشة قضاياها المختلفة.

فهو يتحدث عن: المعاجم الأوروبية ومدى ما تستفيده لمعاجم العربية منها. ويبدو أن فكرة المعاجم سيطرت عليه فهناك أشياء ضرورية لوضع أطلس لمصطلحات الحرف العلمية. "ويبين المصطلحات العربية في القرى وإكرام الضيف". وهو فى تعامله مع اللغة العربية يتعامل معها كمستشرق ويكتب "خواطر مستشرق في التضمين". ويبحث في "التعاون الثقافى بين اللغة العربية ولغات الغرب" ويقدم "خطرات فى الاحتفاظ بعبقرية النحو العربى" فهو في تعامله معها ليس نحوياً فقط يدرس "الأصول الثلاثية فى اللغة العربية" أو يتعامل معها كعالم تاريخ وآثار وفنان يهتم بالبحث فى "قيمة الخط العربى لتأسيس فن النقش المجرد"، ويقدم "افتراضات فى مستقبل الخط بالحروف وانعكاساتها على استيفاء الخط العربى" بل هو مفكر وفيلسوف يدرس "فلسفة التضمين" و"ميتافيزيقا اللغة" تلك اسهاماته في اللغة العربية التى حرص على أن يلقى بها محاضراته في الجامعة والتى أراد بها تقديم تاريخ للاصطلاحات الفلسفية[٦].

ويبدأ ماسينيون مشروعه بالربط بين الفلسفة واللغة معتمداً على قول الفيلسوف الفرنسي كونداياك Condillac [٧]: "الفلسفة ليست إلا استعمال اللغة بغاية الإتقان فى الموضوعات"[٨] ويتخذ من المعجم الفلسفى للجمعية الفلسفية الفرنسية مثالاً يحتذى به مع أحساسه بخصوصية تميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات الفرنسية أو الإنجليزية فنحن "نرى في اللغة العربية دائماً تخصيصات لغوية" مثل

(٤) د. مهدى علام: المجمعيون، المطابع الأميرية، ١٩٦٦، ص ١٥٢-١٥٤.

(٥) انظر مجلة المجمع العلمى العراقى؛ المجلد الثانى ١٩٥٢ ص ٣٩٤.

(٦) د. مهدى علام. المصدر السابق ص ١٥٣-١٥٤.

(٧) انظر عنه بنروبى: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا جـ١ ترجمة د. عبد الرحمن بدوى – مكتبة الأنجلو المصرية ط١ القاهرة ١٩٦٤ ص ٨ – ٩.

(٨) ماسينيون: المحاضرات ص ٢.

كثيراً من اللغات إلا أنها فى اللغة العربية خاصة أدق ما تكون واللغة العربية غنية بمفرداتها مدهشة فى اصطلاحاتها[٩] والأساس اللغوى للاصطلاحات إذا كان موجوداً فى القاموس يبدأ بالمعنى اللغوى "فاللغة خزانة الحكمة"[١٠] ولها تميزها ولهذه الحكم ذوق دقيق غريب كما قال الصفدى فى "ديوان المتنبى"[١١] وينبغى أن نشير إلى ماسينيون تراجع عن دعوته ومناصرته لكتابة اللغة العربية بحروف لاتينية[١٢] وأعلن ذلك على الملأ لما رأى مضارها العديد التى منها انفصال الأجيال الجديدة عن تراثها القديم.

إن أهمية اللغة تظهر فى كل محاضرة من المحاضرات. وعلى الرغم من أنه يتناول المصطلحات بداية بذكر معناها اللغوى الاشتقاقى، ثم مصطلحاتها الفرنسية والإنجليزية وأحياناً الألمانية ويمضى منها إلى اليونانية واللاتينية[١٣] إلا أن تركيزه فى الغالب ينصب على اللغة العربية واللغات السامية. نجد ذلك فيما يتعلق بالإلهيات الخاصة، فهو لا يغفل السريانية والعبرية والآرامية وغيرها[١٤] ويمكن أن نشير إلى المحاضرة الحادية والثلاثين "سلوك وفضل اللغة العربية فى العالم" حيث يبين ماسينيون فضل اللغة العربية وهو يناقش آراء رينان، وإذا كان يعرض هذه الآراء بأمانة إلا أنه لا يقبل كثيراً من الأحكام التى يصدرها رينان على اللغة السامية التى تعد العربية وريثتها الوحيدة، وإذا كان رينان يرى أن هناك تضاد طبيعى بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفى بها فإن ماسينيون يناقش ذلك: "فرينان فى كتاب (العام للغات السامية) يقول بآراء غريبة كالقول أن اللغات الآرية، واللغة هى اللغة السامية الوحيدة الحية الآن ومن ثم فإن حكم رينان موجه إليها هى. يرفض ماسينيون أحكام رينان فيما يرى الأخير أن هناك ارتباطاً بين المعنى والألفاظ ناتج عن أن ثلاثى الحروف ثابتة تتركب عليها ألفاظ كثيرة ويزعم أن هذا نقص ولكن هذا فيما

(٩) ماسينيون: ص ١.

(١٠) ماسينيون: ص٢.

(١١) نفس المصدر: ص ٢.

(١٢) د. إبراهيم مدكور: مع الخالدين، القاهرة ١٩٨١، ص ١٠٥، "ماسينيون المجمعى" فى الكتاب التذكارى عن ماسينيون، جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٣٦.

(١٣) ماسينيوون : ص ٣.

(١٤) المصدر السابق ص ٧٠.

يرى ماسينيون "فضل" ــ ويوافقه على ذلك د. إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية[١٥] لأنه ظاهر ولو للعوام من الساميين، بخلاف ما حصل في اللغات الآرية، ودوام الرابطة بين اللفظ والاشتقاق فضل.

وفي المحاضرة التاسعة والثلاثين "شهادة اللغة العربية بين الأمم وفضلها الخاص في تاريخ المدينة العامة" يقول: "مقصدنا بيان ما في تاريخ الفلسفة العربية من الشواهد الدالة على مزايا هذه اللغة العربية إلى سجاياها وسيلقتها وخليقتها إلى الطبع الذي انطبع بأمر رجالها على التمدن العام"[١٦] وهو يبين تأثير اللغة العربية على العبرية في الفلسفة والكلام[١٧] وتأثيرها على أسلوب النثر والشعر في أسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا.[١٨]

وانطلاقاً من هذا الاهتمام باللغة العربية يقدم ماسينيون مشروعه، وهو يأخذ مباشرة في بيان المقولات العامة والأسماء الكلية الراجعة إلى الأحكام الثابتة، ولا يكتفي بما هو متفق عليه من أصول بل يتتبع الفروع التي اختلف فيها، ووجهات النظر المتعددة في المسألة الواحدة وكأني به يقوم بما قام به جان فال في كتابه "طريق الفيلسوف" وهو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تطور المقولات الكلية. وهذه المحاولة في التقصي عن المقولات الكلية: أصولها وفروعها أفضل طريقة لتدريب الطلاب على قاعات البحث والمراجع القديمة، أي أنها نوع من المحاضرات العملية التي من الضروري أن يتدرب عليها طالب الدراسات الإنسانية النظرية، فيعرف المصادر، ويتعمق المصطلحات ويتناقش فيها مع غيره من الطلاب، والمهمة هنا لاتقع على عاتق (الأستاذ) ماسينيون وحده بل هو يحدد الطريق فقط، وما هذا العمل إلا مقدمة عظيمة لعمل كبير ومفيد نشتغل فيه معاً حتى يكمل فإذا أردنا أن نعمل للاصطلاحات قاموسها فإن ذلك سهل وعلينا من البداية استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة.

---

(١٥) د. مدكور: "ماسينيون المجمعي" ص ٣٥ وما بعدها.

(١٦) ماسينيون: المحاضرات ص ١٠٣.

(١٧) المصدر نفسه ص ٩٢ – ٩٣.

(١٨) المصدر نفسه ص ١٠٤.

والطريق إلى ذلك هو طريق المحاضرات التى ذكرناها، وهو النظر إلى الترتيب والنظام فى المقالات العامة وفى المعانى المختلفة. وهذا الترتيب على حروف المعجم مثلما فعل مدرسوا الفلسفة فى باريس، الذين أسسوا جمعية فلسفية يقوم أحدهم فيلقى بحثاً فى اصطلاح ما مستشهداً عليه بأقوال القدماء والمحدثين، ويشير إلى طلابه بنسخة معه مجلد المعجم الفلسفى Vocbilaira philosophie philososphique Societe Francaise de philosophie – وذلك فى عام ١٩٠٢[١٩].

وهو يحدد الخطوات العملية لعمله على النحو التالى:

(أ) ذكر المعنى الأصلى اللغوى، ولا يكتفى ماسينيون بالأصل الاستقاقى العربى، بل يعرض اللفظ المستخدم فى اللغات المختلفة فرنسية، إنجليزية، ألمانية، بل حتى آرامية، سريانية. فحين يتحدث فى المحاضرة السابعة والعشرين عن الإلهيات يذكر معنى الإلهيات يذكر معنى الإله فى اللغات السامية (إله) بالعبرانى، والسريانى Elah، وبالأشورية Elu، وبالكدانى Elah هذا فى اللغات السامية وكلها معناها واجب الوجود. ويذكر الله باللغات الآرية كما يلى: بالسنسكرتية ديفا Deva وباللاتينية Dives و Dues، وباليونانية ثيوس Theos، وبالألمانية Gott، وبالإنجليزية God، وبالإيطالية Iddis، وبالفرنسية Dieu. ويذكر ماسينيون أن عند النحويين العرب مذاهب كثيرة فى اشتقاق اسم الإله، ويعطى معانيه المتعددة[٢٠].

وحين يتحدث عن الحياة (المحاضرة الخامسة عشرة) يأتى بالكلمات الأفرنجية لكلمة الحياة وهى Zoe اليونانية، واللاتينية Vite، والفرنسية Vie، والإنجليزية Life، والألمانية Leben[٢١] ويبدو ماسينيون هنا عالم فيلولوجى

(١٩) أندرية لالاند (١٩٦٧ – ١٩٦٣) فيلسوف وأستاذ فلسفة فرنسى، أسس وشارك فى الجمعية الفلسفية الفرنسية. أهم أعماله "المعجم النقدى الفنى للمصطلحات الفلسفية" درس بجامعة القاهرة. انظر عنه بنروبى ج٢ ص ٨٠–١١٥ . د. نجيب بلدى. الفلسفة واللغة، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد ٤ لسنة ١٩٤٨ ص ١٨٠ – ١٩٢.

(٢٠) ماسينيون ص ٧٠.

(٢١) ماسينيون ص ٣٧.

يعرض بالتحليل للفظة وتطورها، ومعانيها المختلفة، بل يرجع كثير من الألفاظ فى اللغات المختلفة إلى أصل واحد.

(ب) يدعم ماسينيون كل مصطلح بالأصل اليونانى. يتحدث عن المقولات العشر فيذكر أمام الجوهر Ousia وأمام الكم To Pasoo وأمام الكيف To poico، والإضافة To-Pros ، والأين To pou، والمتى To pote وهكذا. وحين يتحدث عن الكليات الخمس يذكر: الجنس Genus باللاتينى وGenos باليونانى مع ذكر المصطلح الإنجليزى والفرنسى. ويذكر النوع Eidos، والفصل Diaphora، والخاصة Idion، والعرض Symbelokos [٢٢] وهو هنا يعتمد على أرسطو ــ جاء ذكره ٦٦ مرة – فهو صاحب اللغة الفلسفية المحكمة، ومن يخالفه يخرج عن التقليد الفلسفى، فخطأ ابن نعمة الحمصى فى ترجمته لكتب أفلوطين المنسوبة إلى أرسطو أنه لم يكن لديه شيء من الاصطلاحات الفلسفية المحكمة[٢٣]. والحقيقة أن على الباحث فى الفلسفة الرجوع إلى الأصل اليونانى الذى ابتعد عنه المحدثون.

(ج) الاصطلاح اللاتينى المنقول من المترجمات العربية القديمة، فمن الأمر المعاد ذكر أهمية الفلسفة العربية كأساس لكل فلسفة العصور الوسطى والحديثة فمن الممكن دراسة نشأة المصطلح الفلسفى العربى النشأة والتطور والتغيرات التى طرأت على المصطلح العربى، هى دراسة حضارية فى المقام الأول تبحث فى نشأة وتطور الحضارة العربية الإسلامية وهى لازمة لتأسيس أى عمل فلسفى جاد، تتبع ذلك دراسة فلسفات العصور الوسطى دراسة مقارنة مع الفلسفة العربية فلا نكتفى فقط بالمقدمات اليونانية بل بالنتائج، ومن الجذور تعرف الثمار "والثمار هى ما حصلته الفلسفة الغربية عن العربية" ويعى ماسينيون ذلك تماماً حين يتحدث عن سيجر دى برابنت Siger de Brabent[٢٤] وهو رئيس تلاميذ ابن رشد فى الغرب اللاتينى، ويتحدث عن تأثير الكلام والمتكلمين العرب من يهود ومسلمين على علم

(٢٢) ماسينيون ص ١٠.
(٢٣) ماسينيون ص ٢.
(٢٤) ماسينيون ص ٥٢.

الكلام عند النصارى شرح القديس توماس الأكويني على ابن رشد[٢٥] وعلى الترجمات اللاتينية للمصطلحات الفلسفية الإسلامية أخذ الفلاسفة المحدثون: بيكون وديكارت وليبنتز وسبينوزا" فقد استخدموا الاصطلاحات اللاتينية المأخوذة عن العربية. بل إن المترجمين لهذه الاصطلاحات قد قلدوا مؤسسيها تقليداً أعمى"[٢٦].

(د) ويقرن ماسينيون الأصل اللغوى واليونانى بالإضافة إلى ترجمة اللاتينية بالمصطلح العربى المستحدث، فهو يتناول (الحدود) المصطلحات العربية بعد أن تم استقرارها فى عهد الفارابى، ويذكر مع كل مصطلح لأرسطو المصطلحات العربية عند إخوان الصفا والغزالى وابن رشد.

كل هذه الخطوات تضعنا فى إطار تاريخ الفلسفة أو تاريخ الفلسفة العربية إلا أن ماسينيون لا يكتفى بذلك بل يحاول أن يعرب مصطلحات الفلسفة الحديثة ليلائم بينها وبين مصطلحات الفلسفة العربية القديمة لهذا فهو يبحث فى المعنى المعاصر اللفظ مثل مصطلح النشوء والارتقاء المترجم عن Evaluation ، وينظر فى هذه الترجمة ليرى مدى ملائمتها.

وأخيراً يقارن بين هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بين كيف أن اصطلاحات هيجل فى المنطق تختلف عن اصطلاحات أرسطو. وأنه يوجد فى الهند مناطقة قبل تأسيس المنطق الصورى الأرسطى ذى المقدمتين والنتيجة[٢٧] وهكذا. ولما كانت محاولة ماسينيون تستعين بالتاريخ فيلزم الإشارة إلى ما سبقها من محاولات فى هذا السبيل.

وتتدرج المحاولات السابقة إلى: محاولات أقرب إلى النموذج والصورة التى يجتذبها ماسينيون ونعنى بذلك المعجم الفلسفى الذى أعد لالاند، أو محاولات سابقة تعد مصادر، يرجع إليها، وتكون المادة الأساسية لعمله مثل: رسائل أحوان الصفا،

---

(٢٥) ماسينيون ص ١٠٤.

(٢٦) ماسينيون ص ٣.

(٢٧) يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة عن الفلسفة الشرقية خاصة ماكتبه بول ماسون لورسيل، محمد غلاب كذلك كتب تاريخ العلم والحضارة، سارتون، ول ديوانت حيث نجد التأكيد على وجود مثل هذا النظر العقلى (المنطقى) للشعوب الشرقية.

وتعريفات الجرجاني، وكتب اصطلاحات الصوفية المختلفة. وهناك محاولات سابقة أنجزت عن طريق غيره من المستشرقين مثل هورتن وآسين بلاسيوس.

فقد وضع لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣) المثال والنموذج للعمل الذى يطمح ماسينيون فى القيام به. الالاند من الأساتذة الفرنسيين الأجلاء، قام بالتدريس فى الجامعة المصرية. وتخرج عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصرية الذين درس لهم مع زملائه: بربيه، ربى، لسريتيه، وأرجييه وبوابيه كما يذكر د. محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لترجمة محمود الخضيرى لمقال ديكارت عن المنهج[٢٨] وكذا يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة والفكرة الأساسية التى انطلق منها لالاند فى (المعجم النقدى الفنى للفلسفة) والتى ـ اعتمد عليها ـ ماسينيون فى مشروعه هى أن الحقيقة ليست نتاجاً لمفكر واحد بل تتكون وتتحدد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة كما يظهر فى الفقرة الثالثة من المحاضرة الأربعين "طريق الحق".

ويرجع إلى تعاون لالاند مع اكسافيير ليون Xavier leon قيام الجمعية الفلسفية الفرنسية بالعمل المعجمى يقول ماسينيون: "من التأليفات العامة التى نستفيد منها (فى المحاضرات) ما ظهر فى الجمعية الفلسفية الفرنسية فى ١٩٠٢ تحت عنوان Vocbulair Technique Critique Philosopgie وقد كان لالاند[٢٩] من أهم القائمين بالعمل ويضيف: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق"[٣٠]. كانت إذن أعمال الجمعية الفرنسية وجهود لالاند نموذجاً أمام ماسينيون لمعجم نقدى فلسفى أراد تأسيسه فى اللغة العربية، لكن من خلال مصادر أخرى أعطته المادة العلمية لصياغة خطته فما هى هذه المصادر؟

هناك العديد من الجهود التى بذلت فى هذا السبيل بعضها ذكره ماسينيون وبعضها الأخر لم يذكره، ويستخدم ماسينيون هذه الجهود كأدوات فى بحثه، يستمد منها مادته العلمية التى يفرط فى بيانها أحياناً بحيث تطغى على هدفه. وماسينيون

(٢٨) د. محمد مصطفى حلمى: مقدمة تقديم ترجمة الخضيرى لكتاب ديكارت "المقال فى المنهج" ط٢ دار الكاتب العربى بالقاهرة ص ٤٧.

(٢٩) Andrt Lalanda: Vocabulaire Technique et Critique De la philosophie, Presses Universitaires De France, 13e edition, 1980.

(٣٠) ماسينيون ص ٢.

على وعى بقيمة تلك الجهود "ليس عمل الاصطلاحات التى نريدها ببدعة إنما قد سبقنا إليها كثير فى الشرق وفى الغرب قد صنف القدماء والمحدثون فى الكتب فى مبحثنا شيئاً ليس بالقليل"[٣١] يذكر منها ماسينيون :

رسائل إخوان الصفا: التى يعتمد عليها اعتماداً أساسياً يذكرها فى كل محاضراته تقريباً وهو دائماً يقرنها بأرسطو بحيث يذكر المصطلح الأرسطى ويليه إخوان الصفا الرسائل مهمة إذن استخدمت فى العصور الوسطى وتهمنا فى مبحثنـــا، وكلها حدود كثيرة كدائرة معارف ويذكر أيضاً مفاتيح العلوم للخوارزمى وما بعد الطبيعة لابن رشد خاصة، فى مبحث الجوهر وبيان أصله اللغوى الفارسى واليونانى Ousia.

والجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالى (باب من ألفاظ العلوم) ويشير ماسينيوس إلى ما سيستخدمه من صفحاته فى الأحياء (من ٢٤ حتى ٢٩). ويستخدم أيضاً العديد من كتب الغزالى مثل: التهافت، المقصد الأسنى، معيار العلم.

ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها "فهى من الكتب التى لابد لنا من الرجوع إليها[٣٢] والصوفية هم الذين أسسوا تقريباً علم الاصطلاحات. ومن كتبهم التى يشير إليها: التعرف على مذاهب أهل التصوف للكلاباذى والرسالة القشيرية[٣٣] وكشف المحجوب للهجويرى[٣٤] والشطحات لروزبهان البقلى[٣٥] واصطلاحات الصوفية لابن عربى[٣٦] والتعريفات للجرجانى والنجاة لابن سينا ويستشعر القارئ أن هناك

---

(٣١) نفس المصدر ص ٥.

(٣٢) ماسينيون ص ٦.

(٣٣) يعتمد ماسينيون هنا على الرسالة القشيرية وفى المواد التى كتبها بدائرة المعارف الإسلامية: خراز ــ الشبلى.

(٣٤) يذكره ماسينيون فى مواد: خراز ــ الشبلى ــ سهل التسترى ــ الترمذى ــ زهد ــ حلول.

(٣٥) انظر مادة الشبلى بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية جـ ١٣ ص ١٦٥، ومادة شطح.

(٣٦) انظر دائرة المعارف الإسلامية جـــ٨ ص ١٨١ (زاهد)، جـــ١٠ ص ٤٥ حيث يعتمد على الفتوحات المكية.

بعض المصادر التى لم يذكرها ماسينيون مثل: رسالة الحدود لابن سينا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، وكتاب أبى البقاء الحسينى الكفوى (الكليات).

ولا يكتفى ماسينيون ببيان الكتابات العربية التى تمده بالمصادر بل بذكر جهود الغربين من المستشرقين فى هذا السبيل، فهم وإن كانوا لم يؤسسوا قاموساً للاصطلاحات الفلسفية العربية حى وقتنا الحاضر إلا أنه يشير إلى اثنين منهما ذكر أنهما يقومان بذلك هما: آسين بلاثيوس المستشرقين الأسبانى الذى عنى بالبحث العلمى فى تاريخ الإسلام الروحى فى أسبانيا، وقدم دراسات مهمة عن ابن عربى والغزالى وابن حزم وابن مسرة. ولا ندرى إن كان أنجز ما أشار إليه ماسينيون أم لا؟ فلم يأت فى سيرته التى قدم بها د. بدرى ترجمة لكتاب عن ابن عربى أى ذكر لمثل هذا العمل[٣٧]. والثانى هو المستشرق الألمانى هورتن Horten (١٨٧٤-١٩٤٥)، الأستاذ بجامعة بينا والذى كتب عن "النظريات الفلسفية للفقهاء المتأملين فى الإسلام" اعتماداً على مصادر أصلية ١٩١٢"، و"فلسفة الإسلام فى علاقاتها بالنظريات الفلسفية بالجزء الغربى من الشرق" ١٩٢٤، والجزء الخاص بفلسفة الإسلام ـ الطبعة الحادية عشرة من كتاب أوبرفيج ١٩٢٧.

ومازالت المحاولات اللاحقة لعمل ماسينيون ـ والساعية نحو تأسيس معجم مصطلحات فلسفى ـ غير مرصودة، وإن كان هناك اهتمام أكاديمى منذ الخمسينات بعمل مثل هذا المعاجم. ويمكن الإشارة إلى المحاولات المبكرة مثل مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة لأمين بك واصف[٣٨] أما المحاولات الأحدث، والتى أشرف عليها مجمع اللغة العربية فتظهر نواتها فى كراسة أصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر عن (المصطلحات الفلسفية) أعدها بدوى وزكى نجيب والفندى وعفيفى، وظهرت هذه النواة بعد ذلك فى المعجم الذى أصدره المجمع بإشراف د. الطويل وهو معجم خاص بالمصطلحات والمذاهب يبغى توحيد المصطلح دون التوسع فى التفصيلات أو الشرح أو التحليلات ـ مثله فى ذلك مثل المعجم الذى أصدره كل من يوسف كرم ومراد

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة ترجمته لكتاب بلاثيوس: ابن عربى، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥.

(٣٨) أمين واصف بك، مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة، المجمع الملكى المصرى، القاهرة د. ت.

وهبه، والذى ظهر بعد ذلك أكبر حجماً باسم مراد وهبه منفرداً فى ضعف حجمه الأول[٣٩].

وهناك ترجمات لمعاجم وموسوعات فلسفية إنجليزية وروسية، الأولى أشرف عليها د. زكي نجيب محمود[٤٠]، والثانية ترجمة للقاموس الفلسفى الروسى قام بنشرها سمير كرم.

يضاف إلى ذلك بعض المعاجم الخاصة بموضوع أو فيلسوف بمفرده وهى أشبه بدلاحق للكتب يخصصها أصحابها للموضوعات التى يعالجونها، مثل ذلك قاموس المصطلحات الهيجلية الذى أعده إمام عبد الفتاح فى العدد الخاص عن هيجل من الفكر المعاصر القاهرية وأيضاً فى المنهج الجدلى عند هيجل [٤١].

ثم هناك محاولتان أخريان يمكن الإشارة إليهما لاشتراكهما معاً فى عدة خصائص، الأولى محاولة جميل صليبا التى صدرت أولاً فى مجلة المجمع العلمى فى دمشق ثم اكتملت فى مجلدين تجاوزت صفحاتهم ١٤٨٥ صفحة[٤٢]، والثانية نجدها لدى الحبابى فى "المعين" وهو قاموس فلسفى حديث ظهرت بذوره فى أعمال مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة[٤٣]، وكلاهما يمتاز صاحبه بالباع الطويل فى العربية بالإضافة إلى ثقافته الفرنسية التى تظهر فى ثنايا العملين. وهناك أخيراً الموسوعة الفلسفية التى يضطلع بها د. بدوى والموسوعة الفلسفية العربية التى يصدرها معهد الإنماء العربى ببيروت وهى عمل ضخم فى ثلاثة مجلدات ظهر

(٣٩) فارن يوسف كرم، يوسف شلالة، مراد وهبة: المعجم الفلسفى، ط٣، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٠، القاهرة ١٩٨٠، راجع مقدمات وهبة لطبعات المعجم الفلسفى المختلفة.

(٤٠) Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers. أشرف على ترجمتها وراجعها وأضاف إليها شخصيات إسلامية د. زكى نجيب محمود، والأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦٣.

(٤١) د. إمام عبد الفتاح: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٣٧ – ٤٠٦ والمنهج الجدلى الخاتمة، دار المعارف، القاهرة.

(٤٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى فى جزأين، دار الكتاب اللبنانى بيروت لبنان ط ٧١١ – ١٩٧٣.

(٤٣) د. محمد عزيز الحبابى: المعين فى مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار الكتاب المغربى جـ١ ١٩٧٧.

المجلد الأول والثاني[٤٤]. بعد ذلك ينبغي علينا أن نتوقف أمام البنية الداخلية لعمل ماسينيون محاولين. قراءة خطته الأولى من خلال العمل الذي قدم مبنين مدى اتفاقه مع المقياس الذي قدمه ماسينيوس نفسه.

١- بين المعجم والتاريخ :

إن مشروع ماسينيون الذي عرضه في محاضراته هو محاولة في دور التحقيق وعمل أولي وتحضير لعمل أكبر، ربما تكون أجزاء منه قد ظهرت في كتابات ماسينيون اللاحقة بصورة أو بأخرى[٤٥]، إلا أنه بالنسبة لنا أملاهي حاجة إلى التحقيق، فمحاولة "تأسيس قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" هدف وغاية وحلم، وإن كان لم يتحقق بعد فهناك محاولات عديدة فردية وجماعية نحو صياغة مثل هذا القاموس. وبالطبع فإن القاموس العربي للاصطلاحات الفلسفية ليس هو فقط القاموس المكتوب باللغة العربية مثل "المعجم الفلسفي" الذي أصدره مجمع اللغة العربية بفضل مدكور وإشراف د. توفيق الطويل. ولا هو القاموس المترجم الذي يضاف إليه أسماء الإعلام العرب: ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون.. إلخ"، "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكي نجيب محمود. ولا هو المعجم الذي ينقل المصطلحات الفلسفية الغربية مع بعض آراء الفلاسفة العرب محتذياً القواميس الغربية أو متخذاً بعض المعاجم (معجم لالاند) مثالاً ونموذجاً كما نجد لدى صليباً ومراد وهبه. بل إن هذا الهدف والحلم والغاية مازال معجم في طور التكوين ينطلق من اللغة العربية متخذاً وجهة نظر حضارية في كل تاريخ الفلسفة، لا يكتفي بنقل المادة الغربية وترجمتها والتعليق عليها، بل هو نحت في اللغة والفكر لاشتقاق مصطلحات جديدة كما نجد ذلك بصورة أولية لدى الحبابي.

فالقاموس العربي هو الذي يتخذ موقفاً موحداً من كل تاريخ الفلسفة ويملك رؤيته الخاصة والمحددة لكل المصطلحات الفلسفية بل وله مصطلحاته المختلفة،

(٤٤) معن زيادة (محرر): الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإنماء العربي جـ ١ بيروت ١٩٨٦، والمجلد الثاني بقسميه، ١٩٨٨.

(٤٥) نخص بالذكر هنا دراسته (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) باريس ١٩٢٢.

يبدأ من الأصول القديمة العربية التى حفظت لنا التراث الفلسفى اليونانى، ويبدأ من الأصول الغربية التى ترتبط بتاريخ الفكر الغربى. أى أن لهذا القاموس هويته العربية الحضارية التى تميزه. وهذا القاموس لم يقدمه لنا ماسينيون وإن كان يسعى إلى تقديمه وتحديد أطره فى هذه المحاضرات، والسؤال إلى أى مدى وصل ماسينيون فى سعيه نحو هذا الهدف؟ هذا ما سيتضح من بيان حدود هذه المحاولة وصلتها بالتاريخ.

لم يقدم ماسينيون معجماً أو قاموساً بل حدد طريق تأسيس مثل هذا القاموس فى محاضراته. وقد كان له فضل السبق فى إرساء قواعد اللغة الفلسفية لتكون أساساً بعد ذلك لمعرفة طلابه بالمذاهب الفلسفية. وحتى تتضح الصورة أكثر نتساءل ما هى هذه المحاضرات؟ وفى أى مادة كانت؟ وما الهدف منها؟ ومن المعلومات التى لدينا نعرف أن هذه المحاضرات ألقت بالجامعة الأهلية فى العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣ وبالتحديد من ٢٥ نوفمبر ١٩١٢ حتى ٢٤ إبريل ١٩١٣. وهى عبارة عن أربعين محاضرة فى الفلسفة ضمن ثمانية مقررات يدرسها طلاب الجامعة الأهلية حينذاك من بينها دائماً مقرران فى الفلسفة إحداهما محاضرات ماسينيون موضوعنا الحالى، والثانى هو ما كان يقوم بتدريسه طنطاوى جوهرى عن الفلسفة العربية وعلم الأخلاق.

وقد سبق ماسينيون فى التدريس بالجامعة المصرية وتلاه عدد، من الأساتذة المستشرقين والعرب أمثال: سنتيلانا (١٨٤٥-١٩٣١) ونللينو(٤٦) والكونت دى جلارزا(٤٧) وكذا سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى(٤٨) ثم فى فترة لاحقة أعضاء

---

(٤٦) سنتيلانا، مستشرق إيطالى درس بالجامعة الأهلية ١٩١١ "محاضرات فى تاريخ المذاهب الفلسفية".

(٤٧) الكونت دى جلارزا: مستشرق أسبانى، عاش بالقاهرة دروس لمدة طويلة بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٠ وبمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، نشر جزء من محاضراته فى كتابين عن الفلسفة العامة وتاريخها ١٨ - ١٩١٩، الفلسفية العامة وتاريخها ١٩ - ١٩٢٠.

(٤٨) سلطان بك محمد: درس بمدرسة الحقوق بالقاهرة وعمل مدرساً بدار العلوم ثم انتدب للجامعة الأهلية ومن كتبه: "الفلسفة العربية" و"الأخلاق" القاهرة ١٣٢٩هـ.

البعثة المصرية بعد عودتهم مثل على أحمد العناني، ومنصور فهمي[٤٩]. ونتوقف عندما سبق ماسينيون من المستشرقين أغنى نلنيو وسنتيلانا ونشير إلى أن حصيلة محاضراتهما بالجامعة كانت نماذج من الأعمال المهمة هي: تاريخ المذاهب الفلسفية وهي دروس في التعاليم الفلسفية ألقاها سنتيلانا حول العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية بهدف التحقق مما اكتسبته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام. مستخدما منهج التأثير والتأثر الأثير لدى المستشرقين مصدراً بعض الأحكام حول الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى نقاش ومراجعة.

بينما قدم نللينو وكان له تأثير كبير ـ هو تأثير .. الجامعة على أدباء ومفكري مصر في هذه الحقبة المزدهرة ـ قدم "تاريخ الفلك عند العرب" ولكل من هذين العملين أهميتها هنا. يشير إليهما ماسينيون ويقتبس منهما في محاضراته التي اتخذت معهما ذلك المنحى التاريخي، فهي تدور حول تاريخ المذاهب (المصطحات) الفلسفية في الإسلام، وعنوانها تاريخ الاصطلاحات الفلسفية بالجامعة المصرية. وهو أستاذ تاريخ الفلسفة "الذي يقوم بتدريس مادة الفلسفة الحديثة" ـ المقصود الفلسفة العامة ـ كما يقول د. طه حسين الذي ألقيت عليه وعلى دفته هذه المحاضرات "لقد انتدبته الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة" فألقى بالعربية في تاريخ المصطلحات الفلسفية أربعين محاضرة[٥٠] أي أنه أستاذ تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الحديثة ومحاضراته في تاريخ المذاهب الفلسفية.

هذا هو الإطار والشكل العام للمحاضرات التي كان محتواها يتأرجح بين التاريخ والمعجم، أما عن التاريخ .. فالمقصود: تاريخ الفلسفة العربية، فهو يبين "الطريق الذي أخترناه لتبيان تاريخ الفلسفة العربية[٥١] ويقول: "المقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة في تاريخ المذاهب الفلسفية" "وقد اخترنا أن

(٤٩) الدكتور منصور فهمي (١٨٨٦- ١٩٥٩) ولد بالدقهلية والتحق بمدرسة الحقوق العليا، وأرسل في أولى بعثات الجامعة الأهلية إلى باريس للحصول على الدكتوراه في الفلسفة وكانت عن "حالة المرأة في الإسلام" عاد للتدريس بمدرسة المعلمين، وعين أستاذا للفلسفة بكلية الآداب ثم عميدا لها ومديراً لدار الكتب المصرية.

(٥٠) د. طه حسين: أستاذي وصديقي ماسينيون" الكتاب التذكاري لوفاة ماسينيون دار السلام القاهرة ١٩٦٢.

(٥١) ماسينيون: محاضرات ص ١.

نرجع فى تاريخ الفلسفة" ... أى أنه يؤرخ للفلسفة (العربية) من جهة وللمصطلحات الفلسفية من جهة ثانية (تأسيس قاموس فلسفى عربى" يقول: "وقصدى أن أسلك فى كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق..."، "فالمحاضرات تتأرجح بين التاريخ والمعجم كما يتضح من عبارات ماسينيون نفسه الذى يبين أن الطريق إلى تأسيس هذا المعجم هو المحاضرات التى ذكرناها". ويمكن القول ونحن على قدر كبير من الصواب أن ماسينيون يحاول من خلال الفلسفة وتاريخها أن يعطى مادة تصلح أن يقوم نفر من طلابه بتنظيمها وترتيبها على حروف المعجم فيما بعد لصياغة قاموس فلسفى أشبه بالمعجم الذى وضعته الجمعية الفلسفية الفرنسية.

٢- المادة والمنهج :

ذكرنا تأرجح ماسينيون بين التاريخ والمعجم، وتردده بين تاريخ الفلسفة العربية وقاموس المصطلحات الفلسفية، أى أننا فى الجزء السابق كنا بصدد الحديث عن الخطة التى كان يسعى ماسينيون لتحقيقها. وفى هذا الجزء سوف نتناول العمل الذى قام به بالفعل، أى نتجاوز الخطة الطموح إلى التحقيق الفعلى وإن كنا نود أن نشير إلى أن النص الذى بين أيدينا للمحاضرات لا يمثل ما قدمه ماسينيون تمثيلاً فعلياً، فقد أكمل ماسينيون الجزء الأخير للمحاضرات التى بدأها أحد تلاميذه بالجامعة المصرية، ومن هنا فإن بعض القصور قد يكون مرده إلى الطالب ــ كاتب المحاضرات ــ وليس إلى الأستاذ ومما يؤكد هذا الموقف من جانبنا أننا لم نعثر من المحاضرات إلا على صورتين لنسخة واحدة كتبها الطالب توفيق حامد المرعشلى(٥٢) إحداهما بمكتبة المعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية بالقاهرة والثانية بمكتبة الدكتور عثمان يحيى والتى وجدنا بها كثير من الإضافات التى جعلتنا نعتمدها معاً فى هذا العرض التوثيقى.

---

(٥٢) درس توفيق حامد المرعشلى بالجامعة الأهلية مع طه حسين وكانا تلميذين لماسينيون، والمحاضرات التى بين أيدينا هى حصيلة كتابته لمحاضرات ماسينيون. وكان ضمن سبعة حصلوا على الدكتوراه من الجامعة الأهلية، عمل مدرساً بالخديوية الثانوية. أول من أدخل درس التربية الوطنية بالمدارس المصرية عام ٢٥-١٩٢٦. كتب فى التاريخ والتعاونيات كتب عديدة.

لن نتناول العمل بالتعليق على المحاضرات واحدة تلو أخرى، ولن نلجأ إلى تقسيم المحاضرات إلى مجموعات بعضها خاص بمصطلحات المنطق والرياضيات أو الطبيعيات والحياة والنفس، أو الاجتماعيات والإلهيات، وتصنيفها وبيان حدود العمل وإنجازاته على الوجه التالي:

تتوزع الحصيلة العلمية بين نوعين من المواد هما: المصطلحات والأعلام وكلا النوعين لا يقتصر فقط على اللغة العربية بل يمتد إلى الفرنسية، ويمكن الرجوع إلى الفهارس العديدة في نهاية المحاضرات التي وضعها ماسينيون حيث نجد الآتي: بالنسبة لأسماء المؤلفين (الأعلام) نجد فهرسين: الأوروبي صفحة ١١٣، ١١٤ والعربي صفحة ١١٥، ١١٦ ونلاحظ على هذا الفهرس الخاص بالأعلام ما يلي: الربط بين أرسطو وإخوان الصفا، الغزلي بسكال، برجسون والرازي. والفهرست الثاني للمصطلحات الفرنسية والعربية يقدم الأول تحت عنوان Table des technique en francais latin et gerc Vocabulaire des terms techniques de la philosophie en arabe. في صفحات ١١٧، ١١٨، ١١٩ ثم الاصطلاحات العربية صفحات ١٢٠، ١٢٣. وكما هو واضح فإن العنوان الفرنسي لفهرس المصطلحات يشي بصلة ما بين مشروع ماسينيون وعنوان قاموس لالاند.

ويمكن تقديم الملاحظات الآتية على محاولة ماسينيون :

يتصف هذا العمل بأنه ليس قاموساً غربياً مضافاً إليه هوامش عربية، أي أنه في الأساس محاولة نحت المصطلح الفلسفي العربي أو العثور عليه من خلال مادة تاريخ الفلسفة العربية. وهو قاموس غير منفصل عن الجهود الشرقية والغربية. فكما يذكر اليونان لا يغفل عن الهند في صفحات عديدة[٥٣] ومع ابن قزمان من الأندلس يذكر عمر الخيام من فارس، ومع هيرودوت يذكر مؤرخ الصين sse ma taien ٢٠٠ ق. م. ومن هنا ضرورة قراءة متأنية للأعلام لا تقتصر على الفهرس بل تبنى أساساً على النص ذاته والسياقات المختلفة للأعلام داخله.

(٥٣) ماسينيون: محاضرات ص ١، ص ١٠١.

ويأتى فى المقدمة أرسطو الذى يحتل المكانة الأولى. ويذكره ستاً وستين مرة فى ثلاثين صفحة(٥٤)، ذكر بعضها ماسينيون فى الفهرس وأغفل ذكر صفحات أخرى أشار فيها إلى أرسطو بالفعل، وصورة أرسطو عند ماسينيون هى صورة صاحب الاصطلاحات الفلسفية المحكمة التى لم يعلمها الحمصى فى ترجمته لكتاب أفلوطين ومن هنا نسبه لأرسطو وهو مرتبط بمصطحات العدد والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة(٥٥). وهو يقابل هيجل الذى ذكره ماسينيون سبع مرات(٥٦) منها أربعة يقابل فيها بينهما، وحين يتحدث عن مصطلحات المنطقية يقرؤها عند أرسطو ويضيف استنتاجها فى مذهب هيجل يقول: وحدود المنطق بقيت على حالها ومؤسسها أرسطو، وهيجل هو أول من بدلها وغير فى أصول أرسطو(٥٧) أنها جزئيات من خواطر هيجل إلا أنها تعتمد على مبادئ أرسطو. ومن هنا نجد أن لغة ماسينيون كما يظهر من الإحصاء السابق أرسطية وليست هيجلية، يونانية وليست معاصرة فهو يتبنى الأرسطية مفهوماً واصطلاحاً ولا يتساوى ارسطو عنده بهيجل على الرغم من ازدهار الهيجلية فى تلك الفترة، فالكثير من المفكرين يرفضان هذه التسمية فقد: "أتى هيجل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، ولن أكثر علماء أوروبا يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجلين".

ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيجل خطأ، ذلك لأنه فهمه عبر أرسطو: فالمنهج الجدلى بخطوته الثلاثة "العدم، الوجود، الصيرورة (أسس على النظام المنطقي المعروف (الصورى) المقدمة الكبرى فالصغرى فالنتيجة" بل إن تجديد هيجل وانتقاده لمنطق أرسطو قائم على مبادئ أرسطو"(٥٨) وهو ـــ أى هيجل ـــ عنده من السفسطائية "مثل جرجياس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد وهيجل الذى عاش فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد"(٥٩) وهو يتحدث عنه فى المحاضرة

(٥٤) يذكر ماسينيون ارسطو فى محاضراته صفحات ٢، ٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٤٥،٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٥، ٩٤، ٩٩.

(٥٥) المصدر السابق ١٩، ٢١، ٢٧، ٢٨، ٣٧، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٩.

(٥٦) نفس المصدر ص ٥، ٧، ٨، ٥٤، ٧٩، ٧٧، ٨٦.

(٥٧) نفس المصدر ص ٧.

(٥٨) نفس المصدر ص ٨.

(٥٩) المصدر، نفسه ص ٥.

الخمسة والعشرين عند الحديث عن (مذهب الإجبار الروحانى فى التاريخ (وما التاريخ عندهم إلا إيجاد العقل الكلى بنفسه، إلا أنه يجمع معه كل من ميكافيلى فى قوة إرادة البرنس واسبينوزا فى رسالة فى اللاهوت والسياسة[٦٠] وهو (هيجل) مع هيكل Haeckel من فلاسفة وحدة الوجود" ويذكر معهما اسماً مغموراً تماماً فى تاريخ الفلسفة هو p. Carus مدرس فى شيكاغو – يرى وحدة الفلسفة لا وحدة الوجود[٦١].

ماسينيون إذن أرسطى يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية المطلقة، بل يفضله أيضاً على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت[٦٢] الذى يشيد به دوماً ويعطى له الأولوية. فهو يذكر عشرين مرة. ولديكارت بالطبع وضع أثير لدى ماسينيون يختلف عن غيره من الفلاسفة. فهو من الفلاسفة والرياضيين معاً مثل نصير الدين الطوسى[٦٣] وهو الذى اخترع الهندسة التحليلية وينسب ماسينيون نظرة الذرة لمؤسسها ديكارت[٦٤].

وديكارت هو الذى أضاف علة خامسة (العلة المنطقية) ولا يكتفى ماسينيون بالإشارة إليه فى مسائل الرياضية والهندسة بل يذكره أيضاً فى مسائل الحياة: فهو من "الآليون" الذين "يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة حركة المادة". ومن الغريب هنا أن يقرنه بمواطنه وخصمه جاسندى[٦٥]. وهو مع أفلاطون من الواقعيين القائلين بأن الإسم له وجود خاص خارج عن الشئ[٦٦]. ويذكره أيضاً دون أن ينسب إليه مذهباً أو يعرض رأيه فى قضية، بل إنه يتناول أيضاً – حتى لو لم يكن من المهتمين بالموضوع الذى يعرض له كما جاء فى قوله: "أما فى

(٦٠) نفس المصدر ص ٦٩. وانظر ترجمة حسن حنفى لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(٦١) ماسينيون محاضرات ص ٧٧.

(٦٢) انظر صفحات ٢، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٨، ٥٣، ٦٩، ٧٤، ٧٩، ٨٧، ٩٨، ص ٢٩، ٥٤، ١٠٥ حيث يذكره مرتين.

(٦٣) ماسينيون ص ١٨.

(٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٣٧، ٣٨.

(٦٦) المصدر السابق . ص ٥٣.

الغرب فإنه غير موجود العقل المنفعل"[٦٧] وهو مثل النظام الذى يرى أن الإنسان هو للروح وهذا عين مذهب ديكارت. ومن الغريب أنه يعود فى المحاضرة السادسة والعشرين عن التاريخ ليجعل من ديكارت فيلسوف الإجبارى المادى مع مونتيسكيو وكومت وتارد وكروتشه وماركس مؤسس فلسفة مذهب الاشتراكيين[٦٨].

وديكارت الذى جعله ماسينيون من فلاسفة الإجبار المادى هو "واضع برهان الكمال"[٦٩] وهو القائل بالوضوح والتمييز والبديهى كيقين للعقل وهو الذى رتب العلوم على شكل الشجرة (تصنيف ديكارت للعلوم وحين يتحدث عن الفلسفة والمصطلح الدارج يجعل من ديكارت (الفرنساوى) رئيس مذهب جديد فقد نقل مفكراته Medidation (التأملات) وهى أصلاً باللاتينية إلى الفرنسية[٧٠]. ويقارن ماسينيون تلاميذ ديكارت بتلاميذ الأشعرى فى توسعهم فى مذهب الذرة"[٧١].

وبينما يهتم ماسينيون بأن يؤكد أن ديكارت هو مخترع الهندسة التحليلية وبأنه مؤسس مذهب الذرة الذى نجده لدى ديمقريطس وأبيقور ولوكريس وهى مسألة فى حاجة إلى نظر، فإننا لا نجد نفس الاهتمام لديه فى أن يعطى الأولوية والسبق لابن خلدون فى تأسيس علم العمران أو الاجتماع أو فلسفة التاريخ الذى يرجع إليه الفضل الأول فى طرح موضوعاتها وبيان مسائلها.

على الرغم من أنه يذكر ابن خلدون ثمان مرات، وهو عنده يقدم نوعاً من التاريخ العملى[٧٢] ويشير إليه عند الحديث عن اللغة فأهمية ابن خلدون لغوية (ص ٨٥، ٨٨). وتصنيفه للعلوم أساس الفنون السبعة فى أوروبا[٧٣] ويضع ابن خلدون بين الاعتقاديين مع كل من "ابن تيمية وابن القيم الجوزيه والإيجى والتفتازانى وابن خلدون"[٧٤]. على الرغم من أنه يشير إلى طلاب بالرجوع إلى المقدمة إلا أننا لا

---

(٦٧) المصدر السابق ص ٦٩.

(٦٨) نفس المصدر ص ٧٤.

(٦٩) نفس المصدر ص ٧٩.

(٧٠) ماسينيو ص ١٠٥.

(٧١) المصدر السابق ص ٦٨.

(٧٢) نفس المصدر ص ٨٥ – ٨٨.

(٧٣) نفس المصدر ص ٨٦.

(٧٤) نفس المصدر ص ٩٣.

نجد أية إشارة إلى تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا بيان أسبقيته فيهما، تلك المسألة التي تنبه إليها كثيراً من الغربيين. ولذا فإننا نلاحظ أن هذا الموقف من الفيلسوف العربي ابن خلدون الذي يتخذه ماسينيون (أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بالكوليج دي فرانس – فيما بعد – (يختلف عن موقفه من ديكارت الفيلسوف الفرنسي الذي يجعله مؤسس للذرة وصاحب علة خامسة.

ولا يقتصر اهتمام ماسينيون بديكارت فقط من الفلاسفة الفرنسيين، بل يقدم لنا ما يقرب من ثلاثين فيلسوفاً فرنسيًا هم: رينان ويذكره (١٤ مرة). ويذكر برجسون "صاحب الكتب المشهورة في علم النفس وغيره من علوم الفلسفة[٧٥] الذي جدد مذاهب الحيويين ببراهين جديدة في زماننا ويذكره ١٢ مرة، فقد دقق في بلورية العين[٧٦] وهو يقول مثل ابن عربي بالخلق كل وقت[٧٧] ويذكر أيضاً كومت Comte ثمان مرات وكذلك روسو الذي يذكره ستة مرات. ويتناوله في مجالات بعيدة تماماً عن المواضع الذي يوضع فيه عادة، فهو يتحدث عنه في حديثه عن الطبيعة والوجود ويذكره بعد أرسطو مباشرة "روسو الفرنساوي يستعمل الطبيعة بمعنى الحالة الأولى الصالحة من كل شيء مثل الإنسان الأول قبل التمدن والطفل قبل التعليم، ولكن بعد المخالطة يخرج من الطبيعة ويندرج تحت الفساد[٧٨]. وهذا الرأي أياً كانت مناقشتنا له إلا أنه أقرب إلى فلسفة التاريخ والسياسة منه إلى مباحث الميتافيزيقيا والأنطولوجيا وهو السياق الذي يستخدمه فيه ماسينيون. فروسو يتحدث عن تصور ما للطبيعة الإنسانية لكنه لا يبحث في الطبيعة، فهو حديث عن العقد الاجتماعي الذي يفسره ماسينيون في المحاضرة الرابعة والعشرين بأنه: "حياة الاجتماع نتيجة جهد العقول وأن الترقي الاجتماعي باجتهاد العلماء، (وتلك هي) نظرية الرابطة الاجتماعية عند روسو"[٧٩] وماسينيون يصحح هذا الفهم Conteact social ويجعله سبباً للحركة الفوضوية عند كربوتكين وباكونين[٨٠].

(٧٥) نفس المصدر ص ٤٥.

(٧٦) نفس المصدر ص ٤٦.

(٧٧) نفس المصدر ص ٧٢، ٥.

(٧٨) المصدر السابق ص ٢٧.

(٧٩) نفس المصدر ص ٦١.

(٨٠) نفس المصدر ص ٦٥.

ويذكر لا مارك ثلاث مرات ومثلها يذكر باستير وميخلسون وكوندياك ولوبون ويذكر مرتين كل من دور كايم وبوانكاريه وتارد، ثم يذكر كلا من جاسندى ودوهيم، وكلودبرنار وتين وفولتير وجويو وبوتروا مرة واحدة بالإضافة إلى ذكر العديد من العلماء الفرنسيين أيضاً حتى لو لم يكن لهم ذلك الوزن العلمي، فمع دارون ولا مارك وسبنسر (أصحاب نظرية التطور من الإنجليز والفرنسيين يذكر فابر Faure والأخير من علماء الحشرات يعيش الآن كفلاح فى جنوب فرنسا وله تجارب مهمة وتدقيق فى غريزة الحيوان من فصيلة الزنابير(٨١).

ويلاحظ أيضاً كثرة الاستشهاد بأعلام الصوفية وأصحاب الفلسفات الغامضة، فبالإضافة إلى استخدام المادة الصوفية والتركيز عليها نجد ذكر عدد كبير من المتصوفة والغنوصيين وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية يذكر أخوان الصفا فى معظم صفحات النص (٣١ مرة) فهو يرجع إلى كتبهم (صفحات ٤، ٥، ١٨، ٢٣)، ويربط بينهم وبين أرسطو صفحات (١٠٤، ١١، ١٢، ١٥، ٣٧، ٩٤)، فهم أساس الرياضيات والموسيقى (ص ٢٣-٢٤) ولهم تعريفهم للطبيعة فى الجزء الثالث من الرسائل، وللهيولى والصورة (ص ٢٧-٢٨) والحركة (ص ٣٠) والنفس (ص ٢٣) والغريزة (ص ٤٦-٤٧) والعقل (ص ٥٠) ويورد ترتيبهم للعلوم (ص ٨٦) وتقبلهم الثنائية الطبيعة (ص ٩٤) ويقصد بها ثنائية تفسير الوجود عند أرسطو وهى المبادئ الأولى كالهيولى والصورة.

ويذكر الغزالى ٣٦ مرة فى معظم صفحات المحاضرات من الصفحة الأولى للأخيرة، يستشهد بمعظم كتبه بدأ من الأحياء وما فيه من ألفاظ تدل على معانى العلوم وتفيدنا فى بيان المصطلحات حتى "كتاب المنقذ من الضلال" الذى يعده ماسينيون "تاريخ أحوال النفس ويذكره فى حديثه عن فلسفة التاريخ"(٨٢).

ولايغفل عن ابى عربى ـ الذى يكتبه أحياناً ابن العربى ـ ويعتمد على مصطلحاته الصوفية (صفحات ٦، ٨، ٧٥) ويقارنه ببرجسون (٢٤، ٣٩، ٧٣) وهو عنده يقول بآراء الفلاسفة (ص٣٤) أى أنه من متفلسفة الصوفية يجمع بين

(٨١) نفس المصدر ٤٧.

(٨٢) المصدر السابق صفحات ١، ١١، ١٢، ١٣، ٢٧، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٥، ١١٠.

العقل والروح (ص ٥٢) ويتخذ منه ماسينيون مصدراً لمعرفة سهل بن عبد الله التسترى الذى ذكر فى الجزء الأول من الفتوحات المكية (ص ٥٠) وهو - أى ابن عربى باحث محقق يرجع البحث المنسوب إلى الغزالى فى "المضنون الصغير" إلى أبى على المسفر السبتى (ص ٥٣، ٩٣) يقول بوحدة الوجود والفناء المطلق (ص ٥٨، ٧٦، ١٠٥) ومن نتائج مذهبه "أن المعدوم شئ؛ لأن المعدوم عين الموجود" (ص ٧٧) ومن تلاميذ: الصدر الرومى وعفيف الدين التلمسانى (ص ٧٧) رد ابن تيمية عليه (ص ٧٦، ٧٧) وتحدث ماسينيون عن نظريته فى وحدة الأزمان دون أن يسميها (ص ٨٠ – ٩٦) ويحدد موقعه فى تاريخ الفلسفة العربية (ص٣).

ويتحدث ماسينيون عن القشيرى ورسالته (ص ٦، ٥٧٦، ٢) وعن كتاب روزبهان والكلا باذى والعروسى والهجويرى[٨٣]. وابن برجان السلمى (ص ٦٢، ٩٣) وأبى سعيد بن أبى الخير (ص ٥٧) والحسن البصرى، وابن مسرة، والمحاسبى (ص ٩٢) وعبد القادر الجيلانى (ص ٩٣، ٩٦) وابن سبعين الذى يذكره خمس مرات صفحات (٤٩، ٧٧، ٩٣). وابن سالم والسالمية الذى كتب عنهما فى دائرة المعارف الإسلامية[٨٤] يذكرهما صفحات (٥٠، ٧٦، ٩٢) وأبى طالب المكى الذى يؤكد على أهمية كتابه[٨٥] وابن عطاء الله (ص ٥٢). ويذكر كل من النابلسى ثلاثة مرات (ص ٧٨، ٨٠، ٩٣) وكذلك الجنيد (٨، ٥٧، ٧٦) والكرخى مرتين (١٨، ٧٨) وابن الفارض (٥٧، ٥٨) ثم الحريرى والحريرية والرفاعى (ص٧٨) والكاشانى (ص ٦) وابن حمزة البغدادى (ص ٥٦).

ولا يغفل عن اهتمامه الأساسى بالحلاج الذى يذكره عشر مرات[٨٦] كما يذكر أيضاً الحلاجية. فقد فرق الحلاج بين الإرادة (المشيئة) والأمر بالمعروف، الأمر غير مخلوق أم الإرادة مخلوقة (ص ٥٠). والحلاج شهيد المحبة وقتيل الاشتياق يعرض مذهبه فى الحب بعد الحديث عن ستاندال فى كتابه الحب

(٨٣) المصدر السابق ٦، ٥٧، ٦٢.

(٨٤) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية جـ١١ ص ٦٩، ٧٢.

(٨٥) الموضع السابق ص ٧١، جـ ١ ص ٤٥٢.

(٨٦) لخلص ماسينيون للحلاج، ورأى فيه صورة نفسه وكتب عنه دراسات عديدة أهمها رسالته للدكتوراه عن الآلام الحلاج ١٩٢٢.

De l'amour وعند أفلاطون فى المأدبة (النادى) وبعد أن يتحدث عن كتب ابن داود الأصفهانى ويستشهد بأشعار ابن الرومى وابن الفارض، وبعد أن يذكر المذاهب القديمة فى الحب ويعطيها أسماء غريبة مثل: مذهب طالع النجوم (تسديس أو تربيع) ليطليموس، و(الطبائع) لجالينوس والمغناطيس المذكور فى النادى (المأدبة) لأفلاطون يذكر الحب العذرى ويتوسع فى المحبة الصوفية متناولاً مذهب الحلمانين وهم قوم عباد للجمال ينظرون للوجوه الجميلة ويسجدون لكل صورة حسنة (ص ٥٦) نقف طويلاً مع مذهب الحلاج. والمحبة عنده ذات الإلهية ومحبة العبد للرب أفضل من الإيمان. ويذكر كثيراً من أشعار الحلاج فى الحب والحلول مثل قوله :

للناس حج ولى حج على سكنى   تهدى الأضاحى وأهدى محبتى ودمى

وقوله :

لبيك لبيك يا سرى ونجواى   لبيك لبيك يا قصدى ومعناى
أدعوك بل أنت تدعونى إليك فهل   ناديت إياك أم ناديت إياى

وهو يبين مذهبه فى أن (الأمر عين الجمع) (ص ٥٨) ويظهر ذلك من قولته المشهورة أنا الحق (ص٧٨) وهو القائل لكل حق حقيقة ولكل خلق طريقة ولكل عهد وثيقة (ص ٨٠) ويحدد ماسينيون له مكانته فى تاريخ الفلسفة العربية (ص ٩٢) ويقارن قياساته فى الطواسين فى التنزيه باب (١١) والحلول مع قياسات Ramon lull المتوفى سنة ١٣١٥[٨٧].

٣- بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة :

ومن بين التباينات العديدة بين ما أقترحه ماسينيون فى مشروعه وما قدمه بالفعل تأرجحه بين الميتافيزيقا والتجريب أو الوحدانية والتعددية الذى ظهر فى التناقض بين القول بحقيقة فلسفية واحدة خالدة وبين القول بفلسفات قومية ودينية متعددة. لقد احتذى ماسينيون فكرة لالاند القائلة بأن الحقيقة نتاج العقول، وليست وقفاً على جهد فرد واحدٍ، وبين ذلك فى خطته بأن مشروعه (القاموس) جماعى

---

(٨٧) ماسينيون: محاضرات ٥٨، ٧٨، ٨٠، ٩٢.

يصل إليه طلابه بالتعاون وأطلق على ذلك اسم طريق الحق كما يظهر من قوله: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقى والاتفاق الجوهرى بين الأمم والأشخاص، أملنا أن نصير معاً من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح وطلب الحقائق مع نظام" يتضح ذلك من العبارة التى ختم بها محاضراته والتى تذكرنا بمذهب الحلاج وابن عربى فى وحدة الأديان وهى قوله: "جمعنا الله تعالى إلى الأبد فى تحقيقه وتصديقه واشتياقه سبحانه وتعالى"(٨٨).

وعلى الرغم من هذا الإيمان بالحقيقة الواحدة فالفلسفة كما تظهر فى النص الذى بين أيدينا تبدو مرتبطة بالأديان المختلفة أى دينية، وكذلك البلدان المختلفة أى قومية إن لم تكن عنصرية. فديكارت فيلسوف "فرنساوى" (ص ٢٧) وهو ينسب إلى العرب (ص ١٨، ٥٣) وكوندياك الفرنسى (ص ٢) ولا يقتصر ذلك على الفلاسفة الفرنسين فقط فترجعه إلى نوع من الحماسة العاطفية بل يفعل ذلك مع غالبية من يذكرهم من أعلام.

يذكر بوخنر الألمانى (ص ٣٨) وفندت Wundt الألمانى (ص ٨٧) وليبنتز الألمانى (ص ٩٨) والعالم الألمانى المستشرق ديترتيشى (ص ٥)، وهيجل أحد الفلاسفة الألمان (٧) وهيجل الألمانى (٨٦) وفلوجل الألمانى (ص ٦) وتظهر الغمزات العنصرية حين يذكر سبرنجر Sprenger الألمانى، عاش فى الهند وخدم انجلترا (ص ٦) وهورتن الألمانى (ص ٦) و ايسلر Eisler الألمانى (ص ٧) والفيلسوف الألمانى شوبنهور (ص ١١) وجورج كانتور، وهو فيلسوف ألمانى (ص ٢٠) وحقق الألمانى Wairstress (ص ٢٤).

كما يذكر أشهر المؤرخين الصينين (١٢٠) ومحمد بن أحمد أفندى الأسكندارنى ١٢١، والعلامة الأسبانى Ribera (ص ٨٩) واسين بلاثيوس وهو أسبانى (ص ٦) بالإضافة إلى اسبينوزا الهولاندى الذى يذكره صفحات (٢٧، ٩٨) ودى فريس الهولاندى (ص ٤٥) وفى مجال العلوم يذكر نظرية Sorenzl الهولاندى لونهوك (ص ٤٢). ويذكر بيكون انجليزى" (ص ٨٦، ٩٧) الإنجليزى

(٨٨) المصدر السابق ص ١١٠.

فور من دالب والفيلسوف الإنجليزى والاس Wallace (ص ٣٥) P. Carus مدرس فى شيكاغو، ودانتى "الطليانى" (ص١) ابن قزمان القرطبى والكلاباذى من كلاباذ (ص ٦) بلدة فى خراسان، وروزبهان البقلى وهو شيرازى (ص ٦) ابن مسرة القرطبى (ص ٩٢) وكذلك يتناول مذهب ديمقرايطس ولبيقورولو كريتس عند اليونان (ص ٣١) وفيثاغوريس أحد فلاسفة اليونان (ص ١١) وهو لا يكتفى بذكر الأشخاص فقط ونسبتها إلى قوميتها بل يتناول كذلك البلدان والأعمال المرتبطة بقوميته الخاصة. مثل: السنغال الفرنساوى (ص ٨٩)، و"دائرة المعارف الفرنسية" (ص ٨٦).

- ولا يكتفى بربط الأعلام والأعمال بالقومية فقط، بل كذلك ينسبها إلى دينها: فلسبينوزا يهودى هولاندى (ص ٤٧) وبوئيوس رجل مسيحى (ص ١١) وابن جبيزول من لسبانيا، وهو يهودى (ص ٧٥) ويتحدث عن موسى بن ميمون فى اليهودية[٨٩] وأبيلارد فى النصرانية وابن سينا وابن رشد فى الإسلام (ص ٧٨) ويذكر الفرس الشيعة (ص ٨٨) ويحيى بن عدى فى النصرانية، وابن الحسين يهوذا اهللوى فى اليهودية، والأشاعرة فى الإسلام (ص ٧٨) والشيخان النحويان اليهوديان Jahuda Chayngy ولبو الوليد بن جناح (ص ٨٣) بل إنه يضع بين المتكلمين (علماء الكلام) سعيديا الفيومى اليهودى (ص ٥٢) بين الحكماء قسطا بن لوقا نصرانى، ويحيى بن عدى نصرانى، وعيسى بن زراعة نصرانى، ولبو أيوب جبيرول يهودى، وموسى بن ميمون يهودى ولبو الحسين يهودى، وشبلى شميل نصرانى (ص ٥).

وبعد هذا الوصف التحليلى لمضمون نص ماسينيون، علينا أن نتوقف قليلا إذا كنا نريد تطوير محاولته من أجل بناء (تحديد بنيه القاموس الفلسفى، وذلك من أجل بيان بعضس الملاحظات حول إيجابيات العمل، وأهم إنجازاته، وكذلك ما يندرج فى السلبيات، وما يجب تحاوزه، حتى يتضح فى أى اتجاه يكون التطور وإلى أى الجوانب ينبغى أن يقدم النقد :

---

(٨٩) المصدر السابق ص ٩٣.

ثالثاً ـ النقد والتطوير (السلبيات والإيجابيات) :

إن الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفي بعرض المشروع القاموسي، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء بالمشروع، هذا القسم ـ من الدراسة ـ هو نوع من إعادة البناء، أي إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع ـ وفي إظهار الأولى والتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة للإمام .. ولسنا نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلاهما تحدد مكانه في تاريخ الفكرى، أي أنهما أصبحا مشروعاً مكتملاً ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التهميش على العمل أو الاجتهاد في شرح المتن أو كتابة حاشية على الشرح أو التعليق على الحاشية والشرح. بل نهدف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي من أجل تطوير محاولة ماسينيون. ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية.

١- الإيجابيات :

(أ) ١- الاهتمام بقضايا معاصرة: ويظهر ذلك في إحساس ماسينيون بالواقع والتاريخ، أي أنه يمتلك كلا المحورين الأفقي والرأسي. فألم يتطور الفكر العربي الإسلامي من جهة، وهو على وعي بعمق الواقع الاجتماعي والسياسي العربي المعاصر له من جهة ثانية. لذا نجده يتناول العديد من القضايا المهمة التي تحفل بها حياتنا الفكرية، وإن كان يمر عليها مر الكرام خشية التوقف والتحليل وتقديم الحلول، يظهر ذلك في العديد من المسائل التي أثارها: فهو يذكر مراكز المدنية الإسلامية في العالم ودورها ـ وهي أشبه بالمراكز الثقافية للدول الآن ـ ويبين مدى انتشارها في آسيا وأفريقية وأوروبا وأمريكا[٩٠] وهو ثانياً يشير إلى المحلات والدوريات الثقافية والفكرية ففي هامش جانبي صفحة (٩٧) يحيل القارئ إلى المؤيد أغسطس ١٩١١، وحين يتحدث عن المستشرق الألماني هورتن، يشير إلى مقالة ترجمت له في المؤيد منذ ثلاثة سنوات (ص٦)، كما يشير إلى مجلة العالم الإسلام المجلد السابع (ص ٩٧) وحين يتحدث عن هيجل ومؤلفاته يرجع إلى مجلة Revue des deus monds وكما يشير إلى دائرة المعارف الإنجليزية

(٩٠) المصدر نفسه ص ١٠١-١٠٣.

والفرنسية. وينطلق منها ليطرح قضية مهمة ملحة إلا أنه يتخذ منها مواقف متناقضة. وهى قضية اللغة العربية نكتفى هنا بإبراز مواقفه: الأول يتعلق بتفرقة رينان بين اللغات السامية والآرية، أو بين العقلية السامية والآرية، وقد بينا رأى ماسينيون فى أنه لا يوافق على بعض أحكام رينان. وإن كان عرضه لذلك تم بشكل غامض غير محدد، إلا أن وجهة نظره تظهر أوضح فى الفصل الذى كتبه فى كتابه مع "جب" "مصير الإسلام" حيث يقول: "إن ربط الحوادث المتتالية لتكون سلسلة يظهر فيها التطور وهو المنهج الذى ألفناه أكثر من سواه هو (المنهج) الذى يندر وجوده بين المسلمين ... فلا جرم كان منهج المسلمين فى التاريخ ينزع غالباً إلى التجزئة لا إلى ربط الحوادث لتكون سلسلة متصلة الحلقات[٩١].

والمثال الثانى الذى يبين قدرة ماسينيون على أبرز المشاكل الدقيقة فى الفكر العربى المعاصر له يتمثل فى موقفه من مشكلة "اللغة العربية" العامية والفصحى، التى شغلت المفكرين والكتاب والأدباء العرب أمثال: عبد العزيز فهمى، ولطفى السيد، وجميل صدقى الزهاوى وسلامه موسى وغيرهم، ويتوقف ماسينيون طويلاً أمام هذه القضية بحكم دراسته، ويحولها إلى قضية فلسفية، يخصص لها المحاضرة السادسة والثلاثين بعنوان (الفلسفة والمصطلح الدارج). ويعرض لوجهة نظر جميل صدقى الزهاوى الذى يرى أن المستقبل للدارج (العامية) وذلك نتيجة من قوانين نشوء اللغات وتطورها، وأدلة ذلك عنده أن الدارج أوفق للتحليل من الفصيح وأن الدارج هو مرآة الواقع الفكرى والوجدانى ـ وبعد أن يبين الأسانيد التاريخية لرأى الزهاوى، وهو رأى أعتنق هو نفسه لفترة يرجع ثانية فى فقرة مهمة عن ضرورة اللغة العربية تحت عنوان "أنجال الشعوبية وعمومية اللغة العربية"، يتوقف عند هذا الرأى ويفنده برفق، فالعربية الفصيحة عامل توحيد تصل عن طريقها الأمة إلى عموميتها "فإذا تغلب الدارج على الفصيح تفقد الأمة عموميتها[٩٢].

(ب) الإشارة إلى المفكرين المعاصرين: إن وجود ماسينيون بمصر ودراسته السابقة بالأزهر، وانفتاحه على العرب مصريين وعراقيين وشوام ومغاربه عن طريق رحلاته وصداقاته، كل ذلك جعله على صلة بالحياة الفكرية والثقافية فى

(٩١) ماسينيون، جب: مصير الإسلام. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤ ص ٥.
(٩٢) ماسينيون: محاضرات ص ٩٨.

مصر داخل وخارج الجامعة وعلى بينه بنتاج للكتاب والمفكرين، يقرأ لهم، ويستشيد بآرائهم ويشير إلى أفكارهم، لا يقتصر ذلك على المصريين فقط بل غيرهم من العرب والمستشرقين فبالإضافة إلى إشارته إلى كتابات سنتبلانا ونلينو يذكر جميل صدقى الزهاوى كما يذكر توفيق صدقى[٩٣]، ويتوسع فى شرح نظريتيما ويعرض لشبلى شميل (صفحات ٤٣، ٤٤، ٩٤) ويشيد بعمله ويرى عمله شرح على بخنر نموذجاً للرسائل التى يجب أن ينقل على غرارها إلى اللغة العربية (ص ١٠٠) كذلك يعرض لفارس الشدياق ـ (ص ١٠٢) ومحمود شكرى الألوسى[٩٤] حين يتحدث عن معنى التاريخ (ص٦٦) ومحمد إقبال (ص ١٠٥) ويشير إلى كتاب الشيخ محمد شريف فى علم النفس (ص ٤٦).

كما يشير إلى كثير من الغربيين المعاصر له مثل p. Carus مدرس الفلسفة فى شكياغو. إلا أن ما يجب أن نتوقف عنده هو إشارته إلى عدد من الإعلام الذين قدموا إسهامات عديدة ومن الممكن إعادة كشف أعمالهم وبيان جهودهم مثل "توفيق صدقى" الذى يكتب عنه فى المحاضرات مضيفاً إلى ما كتبه الناسخ بخط يده ما يلى فى "حديثه عن النشؤ والارتقاء": "وصف مشكلات المبحث ومناقشة الأكثرين شبلى شميل وتوفيق صدقى فى زماننا هذا" مذهب توفيق صدقى فى الأعضاء الأثرية هو القائل بإبقاء النوع تغير صفاتها[٩٥] بالإضافة إلى ذلك يذكر جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا (ص٩٣) والكواكبى (ص ١٠٣).

(ج) الاجتهاد فى الترجمة، وتقديم ترجمات خاصة به :

ففى موضوع "الحياة" ومصطلحاتها، المحاضرات من ١٥ حتى ١٨ نجده يقدم ترجمة صوتية لمصطلحات المذاهب الحيوية ينهج فيها نهج القدماء فى نقلهم

(٩٣) د. توفيق صدقى عمل فترة مع رشيد رضا، وكتب فى المنار حول تفسير الكتب المقدسة التاريخ الدينى والحديث (السنة النبوية) محاولاً تفسير هذا التاريخ تفسيراً اجتماعياً مما أوجد خلافاً بينه وبين رشيد رضا.

(٩٤) تتلمذ ماسينيون على الألوسى الذى افاده كثيراً إبان فترة وجوده بالعراق. انظر مقدمة تحقيق عدنان الدورى لكتاب الألوسى (إتحاف الأمجاد فى ما يصح به الاستشهاد) ص ١٧، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٨ مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٢.

(٩٥) ماسينيون محاضرات ، ص ٤٤.

للفلسفة اليونانية والأفغانى فى "الرد على الدهريين" فيتحدث عن: الميكانيسيم أى الأليون، والأروجانزيم أى العضويون، والفيتاليم أى الحيويون، وأحياناً لا ينقل النطق الأعجمى إلى حروف عربية، بل يجتهد فى أن يصل إلى ألفاظ عربية للمعانى الدقيقة النفسية والشعورية ففى المحاضرة التاسعة عشرة فى "معنى النفس" الإحساس، الفكر الإرادة يعطى قائمة بترجمة حوالى ستة عشر مصطلحاً فى معنى الإحساس فاللفظة Sensation يشتق منها جملة كلمات لكل منها معنى خاص بها نضع لها اصطلاحات عربية على قدر الإمكان مثل: حى، حساس، إحساسية، ثم يذكر من الاصطلاحات الخالصة بذلك فى علم النفس ما يأتى: انفعالات، عواطف. (نزعات) أهواء أوميول شعور، لا شعور، انتباه، هذيان، أنانية، ألفة، انشراح، ألم وغيرها (ص ٤٧، ٤٨).

(د) الوعى بتاريخ الفلسفة ـ يونانية ووسيطة وحديثة ومعاصرة: والذى يتضح فى تحديد خطوات منهجه السابق واستشهاده بالفلاسفة القدامى والمحدثين حسب الأهمية التاريخية والوظيفية لكل منهم. ويظهر ذلك أيضاً فى نزعة التأثير والتأثر التى تطغى على نص المحاضرات. فهو يتعمق تأثير الفلسفة الإسلامية على اليهود والنصارى خاصة تأثير ابن رشد على الأكوينى وسيجر دى برانت من جهة، وأثر المسلمين على التصوف اليهودى من جهة ثانية. ويظهر وعى ماسينيون بتاريخ الفلسفة فى عدة نقاط، منها: بيان التفصيلات الدقيقة داخل مذاهب الفلسفة المختلفة مثل قوله: توسع مذهب الذرة المقتبس من ديمقريطس بين أصحاب الأشعرى كمثل توسعه بين أصحاب ديكارت، وكما تفرع ديكارت إلى مالبرانش واسبينوزا تفرع الأشعرى إلى الباقلانى وابن عربى"[٩٦].

كذلك يمتلك ما سينيون قدرة فائقة على الربط بين المذاهب المختلفة، فنظرية برجسون فى الزمان هى رجوع إلى نظرية محمد بن زكريا الرازى، والكشف (الحدس والإلهام) عند الغزالى مثل الكشف عند بسكال[٩٧]. ويبين انتقادات زينون للكثرة والحركة، ويوضح كيف تجاوز النظام ذلك إلى القول بالطفرة[٩٨].

---

(٩٦) المصدر السابق ص ١٠٥.

(٩٧) الموضع السابق، ويبدو أن زكى مبارك اعتمد فى رسالته للدكتوراه عن الغزالى على

(هـ) تنوع المصادر المستخدمة: يرجع ماسينيون إلى المراجع الأساسية التى يحتاجها بحثه سواء كانت غربية أم عربية، ويشير إليها وينقل عنها، ويذكرها. ومن هذه المصادر والمراجع: كتب أرسطو فى المنطق كلها، وكتب أفلاطون: المأدبة، الجمهورية والقوانين، ورسائل إخوان الصفا، ومقابسات أبى حيان التوحيدى وكتب الغزالى: الإحياء، المنقذ من الضلال، ومعيار العلم. وفتوحات ابن عربى المكية بالإضافة للكتب العلمية لداروين أصل الأنواع، وللامارك وشبلى وشميل وكتب الرياضيات عند فيثاغورس والبتانى والطوسى وثابت بى قرة واقليدس وغيرها.

وتوجد بالإضافة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية والعلمية مصادر أخرى يشير إليها ويعتمد عليها توسع من الفهم الضيق لمعنى الفلسفة، فهو يشير إلى آيات القرآن، وكذلك الأناجيل، ويرجع إلى ترجمة نشيد الإنشاد، وديوان شعر المتنبى وابن الرومى وأشعار الحلاج، وكتب داود للأصفهانى وغيرها مما يجعل القارئ يشعر برحابة الفلسفة وعدم اقتصارها على المجردات والمقولات الفلسفية الخالصة. حيث يغلب على أسلوبه الثراء والخصوبة اللغوية التى تحل محل جفاف التجريدات.

(و) الاجتهاد فى التخريجات والنتائج: وتبرز النزعة الإبداعية الخلاقة ليس فقط فى الوعى بتاريخ الفلسفة ودقائق مشكلاتها ولا فى تناول القضايا المعاصرة والجراءة فى معالجها، ولكن اللمحات الخاطفة والحدوس السريعة التى تظهر بين الحين والحين مثل: "إن العرب لم يأخذوا النحو عن اليونان، بل إن إبداع عربى خالص وعلى الرغم من أن تلك حقيقة تاريخية إلا أن ميل المستشرقين إلى إرجاع كل إبداع لإبداع سابق، جعل إقرار ماسينيون لهذه الحقيقة لمحة خاطفة ذكية. ونفس الموقف يظهر بوضوح فى تفسيره لنشأة التصوف الإسلامى نشأة بيئية خالصة من عناصر إسلامية تعتمد على بعض نصوص القرآن وحياة النبى وأقواله وحياة الصحابة، دون رد هذه النشأة إلى عوامل خارجية سواء هندية فارسية أم

المقارنة التى عقدها ماسينيون بين الغزالى وبسكال. انظر زكى مبارك: التصوف والإخلاق عند الغزالى ط، مؤسسة دار الشعب، القاهرة.

(٩٨) ماسينيون: محاضرات ١٠٥.

مسيحية، يونانية فقد تحددت معالم التصوف كعلم للأخلاق والنفس قبل التأثر بالعلوم الدخيلة(٩٩).

وفى بيانه إسهامات البيرونى فى فلسفة التاريخ حدس مهم يجب أن يتابع، وتفسير كتاب الغزالى "المنقذ من الضلال" على أنه كتاب فى التاريخ: تاريخ تطور النفس قدرة تخريجية خلاقة، والإشارة إلى رأى توفيق صدقى فى التطور يجعلنا نضع يدينا على أنه أهم أعلام التيار العلمى فى الفكر العربى المعاصر مع شبلى شميل وإسماعيل مظهر وجميل صدقى للزهاوى(١٠٠) وإسماعيل أدهم وعصام الدين حفنى ناصف.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الجرأة فى تناول "الاتجاهات الهامشية" فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتعميقها تلك النزعات التى تستهوى أمثال ما سينيون وكراوس حيث نجده يشير هنا فى المحاضرات وكذا فى دائرة المعارف الإسلامية(١٠١) إلى ابن حائط ــ وابن يانوش والرازى الطبيب، ويتناول القائلين بالتناسخ فى الإسلام ويذكر الزنادقة الثلاثة: أباحيان والرواندى والمعرى وإن كانت الدراسات الدقيقة من الممكن أن تعطى أحكاماً أخرى فى هذه القضية وصورة مغايرة لهؤلاء تضعهم فى القلب من تاريخ الفلسفة.

وبجانب هذه المزايا والإيجابيات التى يمكن أن نضيف إليه إرجاعه إبداع الفلسفة اليهودية إلى فضل المسلمين، ومقارنته لإسهامات العرب مع الفلاسفة المعاصرين مع هذه الإيجابيات هناك العديد من الملاحظات التى تؤخذ على المشروع يمكن إجمالها فيما يلى:

٢- المآخذ والسلبيات :

(أ) التأرجح بين التصورات الفلسفية والمعرفة العلمية، والخلط بين الفلسفة والعلم: يفهم ماسينيون الفلسفة باعتبارها أم العلوم، وهذا صحيح تاريخياً،

---

(٩٩) المصدر السابق، وأبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى.

(١٠٠) يحتاج أعلام التيار العلمى فى الفكر العربى إلى دراسات مستفيضة لبيان دورهم فى الفكر العربى المعاصر.

(١٠١) مثل مواد: زنديق ــ الزنج ــ الحلاج ــ شطح ــ حلول، بدائرة المعارف الإسلامية. انظر هامش ١١٦، الأصول الشيعية للأسرة المستوزرة بين الفرات، المتبنى والعصر الإسماعيلى فى الإسلام، كتب القرامطة. بحوث عن الشيعة المتطرفة فى بغداد.

ومن هنا تقسيمه للمحاضرات إلى محاضرات فى المنطق باعتباره المدخل أو إله الفلسفة أى الأورجانون. ثم يتناول الكليات العلمية وهى على التوالى: أصناف العدد، حساب المعلومات، والمجهولات (الجبر والمثلثات)، ثم السماء والدهر ويقصد بهما (المكان والزمان) أى نظريات الهندسة، ثم علم الموسيقى.

ويتناول فى الأربعة محاضرات التى خصصها "لمعنى الحياة": الحياة ومعناها، الأعضاء والتناسل، أصل الأنواع، النشوء والارتقاء من وجهة نظر عالم لا فيلسوف أى أنه يقدم لنا العلوم ذاتها خالصة بدلاً من فلسفة العلوم طبيعية كانت أم رياضية، ويذكر بالتفصيل العلامات الرياضية المختلفة. >، <، ‾، V، =، ـــ، +، Z،

كما يذكر من اخترع هذه العلامات؟ ومتى اخترعت؟ واستعمالاتها(١٠٢) وهو حديث أقرب إلى العلم وتاريخه منه إلى الفلسفة ومذاهبها.

ويغرقنا فى الحديث عن: جيب الزاوية، وجيب التمام والظل، وظل التمام، القاطع، القاطع التمام، والسلسلة المائلة أو سلسلة تايلور، والقاسم المشترك الأعظم والمضاعف البسيط، والعدد المتناسب أو المحدود والغير متناسب أو الأصم، يغرقنا فى دقائق علم الجبر وعلم الحساب ويبعدنا عن الفلسفة. وفى المحاضرة السادسة عشر عن الحياة يتحدث عن الوظيفة والعضو ويذكر العديد من أسماء العلماء مثل برتلوط Bertlalt .، وكلنتور وابقراط وجالينوس واقاطنيوس واسليباد دى بتين وباستير ومنشكوف دون ربط جهودهم بمباحث الفلسفة. وفى المحاضرة السابعة عشرة نجد التوسع فى بيان نظريات وتجارب كل من لوينهوك، وبارى Parry ولوب وباستير وداروين ولامارك وكوفيير ومنديل ودى فريس وويسمان وريزك وينتج عن هذا الحشد إيهام بوفرة المعلومات ولا يعطى فلسفة وينشأ عدد من المغالطات.

(ب) فوضى المعلومات وغياب المنهج:

ينشأ عن الخلط بين العلم والفلسفة مغالطات نتيجة الحرص على تقديم مادة علمية كثيرة ومكثفة، ويؤدى بالتالى ازدحام المعلومات إلى الغرق فى التفصيلات

(١٠٢) ماسينيون : محاضرات ص ٢١.

على حساب الفكرة العامة أى التشتيت والتجزئ بدلا من التعميم والتركيز. ومن يطلع على النص يلمس بنفسه ما تحتوى عليه الصفحة الواحدة من أسماء الأعلام ومصطلحات العلوم والنظريات المختلفة، بل ويجد تفصيلات كثيرة فى الآراء المختلفة فيما يتعلق بأى علم من العلوم. فيذكر فى علم الأحياء أولاً معانيه فى اللغات المختلفة. ثم يذكر اختلاف العلماء فيه "اختلف الطبيعيون والمتكلمون فى معنى هذه الكلمة فاستعمل الغزالى فى كتاب المقصد الأسى" صحيفة ٦٣ – طبعة مصر" كلمة الحياة "ويصححها فى الهامش (الصفة الإلهية) بمعنى عام خلافاً لاستعمال علماء هذا العلم"(١٠٣).

ويبين ماسينيون معنى الحياة عند الانيمسيسم (النفسانيون) Animisme وفلاسفة هذا المذهب يعتقدون أن المادة الحيوية مركبة من سببين: [١] النفس، [٢] العناصر المادية. ولأن هذا الرأى يوافق رأى أرسطو، وتبع أرسطو إخوان الصفا (الرسائل ــ جــ٢ ص ٣٣٢). وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية لمحمد بن أحمد أفندى الإسكندرانى. وقد أنكر وجود النفس الحيوانية ديكارت وبخلافه فى ذلك ليبينز واستاهل. ثم يتحدث عن الميكانيسم (الاليون) ويعطى كماً هائلاً غير مترابط من المعلومات، فالأليون من الآلة، وهم الدين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة. وهؤلاء قسمان: الذريون (القائلون) بالذرة المذهب الأول من المذاهب القديمة منهم انكسماندر وجمماعة يونان، وكذلك جالينوس القائل بالاعتدال بين الأخلاص الأربعة وكذلك مذهب ديكارت وجاسندى من القرن السابع عشر و Buchmer بوخنر الألمانى المتوفى من نحو ٢٠ سنة(١٠٤)، ومذهبه واضح بكتاب النشوء والارتقاء ترجمه الدكتور شبلى شميل، وهو مذهب مادى محض.

ويذكر المذهب الثانى ويمثله أوستولد Astuold ولوب Loeb وبرتلوط Berthclat صاحب النجاب المشهورة فى تركيب المادة العضوية وجداول الأطعمة.. (بيان درجة تحولات القوى الطبيعية والكيماوية إلى القوة الحيوية على اختلاف الأطعمة!! ص ٣٨) ويتابع ماسينيون فى الصفحات التالية ٣٩ و٤٠، حيث

---

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) يرجع هذا التحديد إلى تاريخ إلقاء المحاضرات عام ١٢ – ١٩١٣.

يتحدث عن تركيب الأعضاء عند المتأخرين من فلاسفة الإفرنج عبارة عن معمل متحرك فيه شغل لا يقف أو قوة محبوسة فى صورة محدودة من ضغط الأحوال الخارجية وهذه القوة تجتهد باجتهاد مستمر واحتزاز دائم وتجدد فى كل وقت بشرط اعتدلها الخارجى"(١٠٥).

ويتحدث فى الهندسة عن : [١] مصطلح علم الهندسة، [٢] والمكان الفضاء لإقليدس وانتصار لوبتشفسكى Lobathewsky . مسألة التحويل (يقصد الديمومة) فى مذهب برجسون. مذهب انقباض الدهر فى تجارب ميكلسون Michalson.

وهو يفيض فى بيان هذه النظريات بشكل أقرب إلى العلم لا إلى الفلسفة ونفس الأمر نجده فى حديثه عن الموسيقى فى المحاضرة العاشرة.

ويلاحظ أن الحيرة تنتاب القارئ من الإغراق فى الجزئيات العلمية بدلاً من إعطاء التفصيلات فى الفلسفة نفسها، وبدلاً من تحرى الدقة فى مسائل تاريخ الفلسفة. إن طلاب الفلسفة المبتدئين يعرفون أن انكسماندر ليس من الذريين، وأن جماعة يونان اسم واسع فضفاض لا يعنى شيئاً محدداً. وإن طبيعة بحث ومنهج ومجال الطبيعيون يختلف عن المتكلمين، لكن كيف يسلك كل منهم؟ وما هى آرائهم المختلفة فيما نحن بصدده؟ وأين نجد هذه الآراء فى كتبهم، وما هى أهم نظرياتهم فى ذلك؟ هذا ما لم يوضحه ماسينيون. فهو بدلاً من ذكر فلسفة الدين ومكانها فى العلوم الفلسفية يتحدث عن الدين. وبدلاً من الحديث عن القيم أو فلسفات السياسية والتاريخ يتحدث عن جهود أشهر مؤرخى الصين Sse ma laien (٢٠٠ ق.م) الذى جمع من علوم النجوم كل حوادث الكسوف والخسوف لينشئ تاريخ للصين. وأن لكل سلطان من المغول من يكتب له تاريخه.

والإغراق فى تفصيل جزئيات العلم، والذى هو نوعاً من التعالم يؤدى إلى أخطاء أخرى تظهر فى بيان ماسينيون للمذاهب الحديثة فى فلسفة التاريخ، التى يدرج تحتها مسألة تقسيم العلوم التاريخية: (١) علم الآثار إما فى الفنون الجميلة وإما فى الصنايع وله أقسام: للنقود. والخواتيم والشعارات (والآثار الآن تخصص مستقل عن التاريخ)، (٢) ويتحدث عن علم الكتابات وعلم القرطاس) وهو أقرب

(١٠٥) ماسينيون : ص ٤٠.

إلى تخصص الوثائق والمكتبات منها للتاريخ (٣) علم الفرامين وتصحيح الإسناد أى المتون والشهود، (٤) علم الطقوس أى السنوات وعلم الأنساب، (٥) علم الجغرافيا التاريخية وعلم الأساطير.

(ج) تقديم معلومات خام أولية لا تخضع للتصنيف والتبويب والتحليل:

وتعطى صورة فضفاضة ليست محددة، يتضح ذلك بصورة جلية فى المحاضرة الثلاثين، حيث يبدأ ببيان معنى الدين عند نولدكه Noldeke ثم كانط الذى يقول: "أن الدين هو شعور الأمر الإلهى، ليس بواسطة العقل إذ أن العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء". ويعرض لرأى رينباخ S. Reinbach وهو على قيد الحياة الأن بقول فى كتابه أورفيوس أن للدين مجموعة وساوس وخيالات تمنع النفس حريتها ويضيف: "وهذا المذهب لايجب الأخذ به فى مصطلح الدين بل يجب الرجوع إلى آراء الدينين".[١٠٦] ثم يفيض فى تاريخ أساطير الأولين أو القصص الخرافى ويطلق عليه (علم تاريخ أدب العامة Falklare أى الأدب الشعبى بمصطلحنا الحديث. ويشير إلى كتاب الفهرست حيث نجد كثير من عناوين كتب الحكايات الخرافية الجن والعفاريت وغيرها، ثم يتحدث يتحدث عن جملة مذاهب فى أصل حكايات العامة بالتفصيل عند ماكس موللروكوسكين، وأندريه لانج Andre lang وسبنسر، وفولتير، واميرسون وكارليل، ثم يتحدث عن عمومية الحرمة (التابو) Tabou . ومثال آخر يظهر فى حواره مع آراء رينان (المحاضرة الحادية والثلاثون)، حيث يبدى لنا آراء رينان مجتزأة غير واضحة نستنتج منها فى احسن الفروض عدم الوضوح لدى ماسينيون نفسه. (كتب ماسينيون هذه المحاضرات وألقاها وعمره نحو ٢٩ عاماً ويحاول ماسينيون هنا محاباة من يحاضرهم بعدم عرض آرائه بالوضوح الذى يعرضه فى كتبه الأخرى التى يتبنى فيها آراء رينان فى العرب والعقلية السامية[١٠٧].

(د) ابتلاع العلم للفلسفة: ونتيجة أخرى يؤدى إليها خلط العلم بالفلسفة وهى ابتلاع العلم للفلسفة، التى تتضاءل وتتوارى أمام نظرياته المختلفة فماسينيون المفكر الذى يرى فى نظرية داروين مجرد افتراض قابل للنقاش يقول: "إن مذهب

(١٠٦) المصدر نفسه ص ٨٢.

(١٠٧) تقصد الفصل الذى كتبه فى كتابه المشترك مع هاملتون جب: "مصير الإسلام".

النشوء فرض محض ولو أن أكثر العلماء متمسكون ويعتقدون به، فإن العقل وهو آلة التمييز لا يمكن أن نفهم شيئا متصلا مطلقا (وهو النشوء) بواسطة شيء منفصل (وهو الاختلاف بين الأنواع)(١٠٨) ومع أن نظرية داروين مجرد افتراض وليست حقيقة مؤكدة فإنه يضخم من كل جزئية أدلى بها داروين، جاعلا منها نظرية كبرى، ويتوسع فى إطلاق لفظ مذهب أو نظرية على أقل اجتهاد. ففى كتابه أصل الأنواع ١٨٥٩، ومن مذهبه نشأت النظريات باصطلاحاتها: نظرية تنازع البقاء Struggle Farlife ونظرية الانتخاب الطبيعى Selection naturelle ونظرية بقاء الأصلاح "Surviance des plus aptes" ولا يكتفى ماسنيون بعرضها هنا فقط بل يستخدم هذه المادة مرة ثانية فى حديثه عن الأخلاق: "سنشرح هذه النظريات فى تاريخ الاصطلاحات فى دروس الأخلاق الاجتماعية والحقوق الدولية". ولو أن أكثر العلماء فى علم الحياة صاروا على مذهب النشوء والتحول إلا أنهم لا يعتقدون بالنظريات الثلاثة. ويضيف أيضا: إذا خرجت من الجسم الحى كل قوة داخلية على مذهب داروين فإن هذا الجسم يتقدم "نظرية البقاء للأصلح"(١٠٩).

(هـ) الربط بين الافتراض الفلسفى لفكره والتحقيق التجريبى لها :

بل ونسبتها ليس إلى أهم من قال بها فافتراض اليونانين للذرة عند أبيقور ديمقرايطس ولوكريتس يحول إلى حساب ديكارت فهو "مؤسس مذهب الذرة"(١١٠) ونظرية العقد الاجتماع التى يطلق عليها اسم "الرابطة الاجتماعية" يرجع إلى الفرنساوى روسو، وليست إلى الإنجليزى هربز أولوك ولا حتى اسبينوزا. هذا التضخيم لجهد الفلاسفة الفرنسيين من ماسينون يتفق مع الميل الغريزى للانحياز العرقى والجنسى والعنصرى.

وهذا الميل الغريزى يصبح فى حالة مفكر يزعم البحث ــ عن الحقيقة الكلية المجردة ــ التى تشترك فيها كل العقول الإنسانية ويتساوى أمامها كل الأديان ــ يصبح ميلا غير مقبول بالمرة. إن إبراز دور بعض المفكرين والفلاسفة يأتى على حساب إهمال البعض الآخر وينشأ عن ذلك إغفال متعمدة لجهود بعض العلماء

(١٠٨) ماسينيون المحاضرات ص ٤٥.

(١٠٩) نفس المصدر ص ٤٤.

(١١٠) نفس المصدر صفحات ٢٩-٣١-٣٨-١٠٥.

والمكفرين المسباقين إلى الكشف والإبداع في مجالات عديدة يظهر ذلك في عرضه لابن خلدون الذي كان في نظر ماسينيون مجرد لغوي فقط.

(و) الميل إلى تقديم مادة علمية مكثفة على حساب تحديد ودقة الفكرة:

ويؤدي ذلك إلى الانتشار ـ أكثر من التعمق وإلى العرض أكثر من التحليل ويكتفي بإعطاء معلومات دون تقديم بناء متكامل. ومن هنا يكتفي ماسينيون بتناول عناوين فقط، رءوس موضوعات، ولا يتسع له المجال للإلمام والإحاطة بجوانبها المختلفة، فهو يكدس العناوين وقد يصلح كل منها لعمل مستقل بل أحياناً تكفي جزئية من جزئياته لذلك نعطي مثالاً هنا بالمحاضرة الرابعة والثلاثين الذي يوحي عنوانها بذلك (رءوس المسائل ورؤساء المذاهب) فهو حين يقدم على عرض تاريخ للمذاهب الفلسفية العربية ـ لا يجد كتاباً فيه جدول يبين لنا خطوات النشوء، وتقدم الفلاسفة والحكماء لذلك فهو يختار لذلك كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال، لحسن تأسيسه وهو دليل اليقين ومقياسه ثم يقسم هذا التاريخ تقسيماً من ثلاثة أقسام من السنة ٢٠٠ تاريخ هجري إلى السنة ٥٠٠ ومن ٥٠٠ حتماً ٧٠٠ ومن ٧٠٠ حتى الآن ١٣١٩هـ ولنا على هذا التقسيم الذي يقترحه ماسينيون وعلى هذه المحاضرة(١١١) وهي مهمة للغاية ملاحظات هي :

١- يحاول ماسينيون تقديم تخطيط لتاريخ الفلسفة ويسميها الفلسفة العربية وليس الإسلامية ولذلك مغزاه عنده وإن لم يصرح به.

٢- الفلسفة تعني العلوم العقلية وتشمل: علم الكلام والتصوف والحكمة (الفلسفة) والفقه. مما يجعله أحياناً يضع الفيلسوف الواحد بين (داخل) علمين من العلوم كأن يضع ابن الراوندي بين الحكماء (الفلاسفة) والباطنية الذين يطلق عليهم التعليمية (الزنادقة). وهذا توسع لا لزوم له حيث من الصعب أن نفرد علماً خاصاً يسمى الزندقة أو حتى مذهباً للزنادقة. كذلك يفعل مع أبي عيسى بن اسحاق الوراق، والسهروردي الحلبي. وبينما يضع عربي "ابن عربي" بين الباطنية والصوفية يضع ابن سبعين والششتري بين الحكماء والباطنية والأفغاني بين المتكلمين والحكماء.

---

(١١١) المصدر السابق ص ١٠٥.

٣- يقدم في هذه المحاضرة مراحل تاريخ الفلسفة وليس رءوس المسائل والمقصود بالمذاهب هنا ليس سوى العلوم الإسلامية المختلفة التي يخلطها أحياناً بالفرق: الباطنية، التعليمية، الزنادقة. ويخلطها أحياناً بخصائص العلماء الذين يطلق عليهم (الاعتقاديون) فنحن لسنا بإزاء مذاهب بل بإزاء أربعة علوم وفرقة من الفرق.

٤- تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاثة، هو تقسيم افتراضي يتجاهل البذور التي وضعت في المائتي سنة الأولى من الإسلام (مرحلة التكوين والتأسيس والترجمة) والتي يعتمد عليها هو نفسه في كتابات تالية في تفسيره نشأة التصوف الإسلامي.

٥- اتخاذ التقويم الهجري أساساً للقسيم للتاريخ يتعارض أصلاً مع وصفه للفلسفة – وإطلاق لفظ عربية عليها – فهو لفظ إسلامي من جهة ويتناول العلوم الإسلامية بمعناها الواسع من جهة ثانية ومن هنا عليه تصحيح التسمية الخاصة بالفلسفة أو اتخاذ تقويم أخر.

٦- يخلط ماسينيون بين المجال (ميدان البحث) والمنهج (وسيلة التبحث) حين يتحدث عن الدليل (المنهج) عند المتكلمين هو التواتر والقياس والإلهام عند الصوفية، لكن حين يتحدث عن الحكماء يضيف العقل (مجال علم الوجود) وعند التعليمية يضع عصمة الإمام، وهما مبحثان أو مجالان للدراسة وليسا منهجين لها.

٧- تحتوي هذه المحاضرة التي لا تزيد على صفحتين فقط على نحو ثمانين أسماً من متكلمين وفلاسفة وصوفية دون حديث عن المذاهب أو غيرهما.

ثالثاً: التطوير والإكمال :

لن العرض السابق الذي يبين المشروع الماسينيوني الخاص بتاريخ المصطلحات الفلسفية العربية بجوانبه المختلفة. وكذلك عرض الملاحظات المختلفة حول المشروع لن يفي في تحقيق القاموس المنشود بل حاول فقط رصد الهدف وجعله في بؤرة الملاحظة من أجل قراءة جديدة ورؤية أخرى تعمق وجهة نظر عربية في المشروع الماسينيوني. من أجل بيان كيفية رعاية البذور الخصبة في

المحاضرات لتطوير الفكرة وإكمال المحاولة. ومن هنا نكتفى بعرض نماذج من الأفكار التى نستطيع بواسطتها تأسيس قاموس فلسفى عربى، وهى مهمة تحتاج جهد جيل كامل من الباحثين. وسوف أعرض هنا بعض البذور التى يجب الاهتمام بها اهتماماً خاصاً لأهميتها ليس فقط فى المجال الأكاديمى، وإنما تعد من وجهة نظر معاصرة موضوعات ذات أهمية حضارية، أى نستطيع من خلالها "خدمة التمدن بوجة عام بلغة ماسينيون" وهذه الموضوعات هى على التوالى:

١- إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بصورته الشاملة.

٢- تصحيح، وإكمال صورة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الفكرى العربى بتفنيد القراءات الغربية له، وإعادة القراءة العربية النقدية للمواد الفلسفية فى الموسوعة اليهودية التى تزيف كل تاريخنا الفكرى.

٣- إزالة الحواجز المختلفة المصطنعة بين الفلسفة العربية (التى تعتبر فى نظر البعض فلسفة تاريخية ميتة) وبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ويمكن أن نضيف إلى هذه البذور أفكاراً عديدة مثل:

- استحدث مناهج جديدة غير تقليدية فى دراسة الفلسفة الإسلامية.
- التركيز على دراسة موضوعات معاصرة تظهر جوانب مجهولة من الفلسفة العربية الإسلامية.
- الدراسات المقارنة بينها وبين غيرها من فلسفات
- البحث فى أصل ونشأة وتطور المصطلحات الفلسفية. وهى دراسة مهمة لم يقترب منها ماسينيون بالرغم من أنها الهدف لمحاضراته.

(أ) الصورة الشاملة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية :

لو تناولنا معظم الكتابات التى تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نجدها غير مكتملة، نكتفى بناحية واحدة فقط، أو نعرض لاتجاه خاص ينطلق للتأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال فرقة ما أو مذهب بعينه صابغاً إياه والفرق والمذاهب المخالفة بما يتبناه هو عقيدة أو مذهب، ويظهر ذلك فى مؤلفات المستشرقين التى تتناول تاريخ الفلسفة الإسلامية مثل كتاب هنرى كوربان، بالإضافة إلى نوعية ثانية أقرب ما تكون إلى المقدمات والتمهيدات مثل الكتاب المهم الذى رسم الطريق للتأريخ

للفلسفة الإسلامية "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفى عبد الرازق وهناك تواريخ الفلسفة الانتقائية الجزئية التى نكتفى بإبراز نماذج معينة غالباً ما تقتصر على الأسماء الرئيسة فقط دون غيرها. و تطرق نفس الموضوعات والشخصيات المطروقة فلا نتناول سوى فلاسفة المشرق الكندى، الفارابى، ابن سينا، أو فلاسفة المغرب ابن باجة ابن طفيل ابن رشد. وأحياناً نضيف بعض الشخصيات إكمالاً للصورة فنذكر الغزالى وابن خلدون كما نجد ذلك لدى خليل الجروحنا الفاخورى فى تاريخ الفلسفة العربية. وهناك الدراسات التى نتناول الفلسفة فقط أو التى تكتفى بالتأريخ لمذاهب علم الكلام مثل كتاب عبد الرحمن بدوى "مذهب الإسلاميين".

وغالباً ما نتوقف عند ابن رشد أو ابن خلدون، وبعضها يمد التأريخ إلى فترة لاحقة ليصل إلى العصر الحاضر مثل ماجد فخرى فى "تاريخ الفلسفة الإسلامية". والبعض يكتفى بتناول ودراسة شخصية واحدة أو موضوع معين لدى هذه الشخصية مثل الطبيعة أو المعرفة عند ابن سينا، أو السياسة عند الطوسى أو الفارابى أو إخوان الصفا.

أما التعرض للمناطق الهامشية والشخصيات الخطرة فتلك المسألة أثيرت لدى المستشرقين إلا أنها تبعد بالموضوع أو الشخصية مدار البحث عن السياق العام لتاريخ الفلسفة لتضعه فى الهامش مثلما فعل عبد الرحمن بدوى فى "تاريخ الإلحاد فى الإسلام"، وعبد الأمير الأعسم فى "تاريخ ابن الراوندى" وغيرها. وتظل جزئيات وتفصيلات تاريخ الفلسفة مجهولة ومراحل الانتقال غير واضحة أو محددة، على الرغم من توقف الفلسفة بعد ابن رشد وظهورها بشكل واضح فى علوم مختلفة مثل: علم الكلام أو التصوف كما تشهد بذلك كتب أبى البركات البغدادى "المعتبر فى الحكمة" وكما نعرض لنا كتابات ابن عربى الفلسفة فى اكتمالها داخل غلاف التصوف.

ويظهر فضل ماسينيون هنا فى محاولته للتاريخ ولتأسيس القاموس ويتجلى ذلك فى نواحٍ عديدة مبتكرة وإن كان قد مسّها مساً ولم يتوقف عندها خاصة فى المحاضرة الرابعة والثلاثين. فيضيف أسماء جديدة ويلقى الضوء عليها، ويعتمد على كتابات قديمة يبتعد عنها المؤرخين، ويقارن بين جهود الفلاسفة العرب

والمسلمين وجهود غيرهم من اليونان والمعاصرين لا يفصل بين عصر وعصر، أو بين اتجاه واتجاه. لا يكتفي بأسماء محددة سلفا بل نجد أسماء جديدة تضاف إلى الأسماء المعروف في تاريخ الفلسفة مثل: المعرى، أبى حيان التوحيدى، أبى كرلم، يحيى بن عدى، سعيديا الفيومى، أبى الحسين البصرى، أبى عيسى بن الوراق، ابن زراعة، ابن الهيثم، ابن جبرول، ابن مسرة، القداح، ابن يانوش، الطوسى، الأبهرى، الكاتبى، ابن برجان، الدوانى، خواجه زادة، بهاء الدين العاملى، أمير دماد، صدر الدين الشيرازى، شبلى شميل، فضل الله الحروفى أكبر شاه، أحمد البحرانى، الباب، صبح الأزل، بهاء الله وغيرهم.

وجهد ماسينيون فى إضافة أسماء جديدة كانت هامشية أو منبوذة أو مصنفةً داخلَ أطرٍ مختلفة يوسع من دائرة التاريخ ويجعله أكثر شمولية، ويظهر ذلك فى نقطة هامة سنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد، وهى احتواء تاريخنا الفكرى على شخصيات كثيرة استظلت بظله ونهلت من معينه الخصب، درست على أيدى أئمته بالمدارس والمساجد أيا كانت مواطن هذه الشخصيات أو دياناتها إلا أنها فى النهاية تنتمى إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من انتمائها لأى تاريخ آخر فقد أتاح التسامح الديمى والازدهار الحضارى والتفتح الفكرى لغير المنتمين إلى الإسلام أو العربية أن يصبحوا جزءًا من هذه الحضارة المزدهرة ويبدعوا من خلالها وبلغتها أهم تراثهم الفكرى ويذكر لنا التاريخ من هؤلاء: سعيديا الفيومى اليهودى وقسطاً بن لوقاً، ويحيى بن عدى، وعيسى بن زراعة، وأبو أيوب بن جبيرول، وحمزة الذرى، وأبو الحسن يهودى صاحب كتاب الحرزى، وموسى بن ميمون والأبهرى والكاتبى والدوانى وعلى القارى، خواجه زادة والقوقانى ابن كمال باشا، بهاء الدين العاملى وأمير داماد، ومحسن الفيضى وهم على التوالى فلاسفة ومفكرون يهود ونصارى وفرس وأتراك. ومن الهند يذكر ماسينيون: كبير تانك، أكبر شاه، ويوسف النبهانى وهى، شخصيات تهم. طوائف دينية معينة حيث يكتب إسرائيل ولفنسون عن ابن ميمون، أو يؤرخ زكريا إبراهيم لكل من يحيى بن عدى، وابن زراعة، وللوارق فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى، أو يؤرخ الفرس للأبهرى والكاتبى، الدوانيى، والشيرازى، وأمير داماد وغيرهم كذلك يفعل الترك والهنود لمواطنيهم. هذا الاهتمام بالتاريخ الشامل للفلسفة الإسلامية ينقلنا للموضوع

الثاني، وهو عدم الاكتفاء بنقل وعرض تاريخنا والانعزال عن جذوره وتأثيرته والانطواء على الذات، بل يجب الحوار النقدي الدائم مع تاريخنا الفكري العام بصورته الشاملة التي تحتوي جزئياته المختلفة، بحيث لا نهمل الفلاسفة الكبار ولا نتغافل عن دور المفكرين الذين عاشوا وانتجوا في ظل الحضارة العربية الإسلامية مثل ابن ميمون مثلاً حتى لا نعطي الفرصة لبعض الكتب أن نحول التلاميذ إلى أساتذة ونقرأ في إحدى الموسوعات كيف أخذنا نحن العرب عن ابن ميمون الفلسفة والطب وكيف تعلم كبار الفلاسفة العرب على يديه.

(ب) القراءة النقدية للمواد الفلسفية: في دائرة المعارف اليهودية وغيرها من دوائر المعارف. فهذه الأعمال مليئة بالأغاليط عن الإسلام والعرب وتاريخهم وفلسفتهم وهي تملأ معظم الكتابات التي صدرت وتصدر عن الفكر والفلسفة العربية والإسلامية. والتي يحاول فيها الكتاب والمؤرخون الغربيون إضفاء نوع من العلمية على كتاباتهم التي يشهد كل ما فيها بالعنصرية. إن واجبنا العلمي وواقعنا التاريخي يقتضي إقامة حوار مع الغير والنفس؛ حوار حضاري في المقام الأول(١١٢). يلتزم فيه الباحثون الوطنيون بقضية الوطنية والهوية القومية إلى مناقشة للفكر اليهودي القديم والمعاصر ومواجهته حضارياً وكما تدرس الفلسفة الغربية في العصور الوسطى في معاهدنا وجامعاتنا علينا دراسة أفكار هؤلاء ومناقشة انتماء تهم المختلفة والقوى التي يعبرون عنها موضحين أهدافهم مظهرين أغاليطهم.

لقد أدرك ماسينيون في محاضراته ببصيرة نافذة الدور الحضاري للفلسفة العربية الإسلامية، وأهميتها وتأثيرها على غيرها من الفلسفات سواء الغربية في العصور الوسطى، وتأثيرها على الرشديين اللاتين توماس الأكويني وسيجردي برابانت. ألم تتلمذ الفلاسفة اليهود العرب على المسلمين في بغداد وقرطبة والأندلس والقاهرة. إن القيام بالدور الذي قام به علماء الفرق الإسلامية الذين تناولوا بالدرس والتحليل والنقد الفرق غير الإسلامية هو أحوج ما نحتاج إليه، إن مواصلة جهد

(١١٢) راجع دراستنا "دي بور والأخلاق الإسلامية" وتحليلنا لمنهج المستشرق الهولندي دي بور، وكذلك الأخلاق عند ابن رشد وتحليلنا لموقف الباحث الأمريكي اليهودي لورانس بيرمان في كتابنا "دراسات أخلاقية" دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٣ وما بعدها، وص ٢٠١ وما بعدها.

الشهرستانى وابن حزم والبيرونى هو الدور الذى ينبغى علينا القيام به من أجل تصحيح تاريخنا الفكرى. وتوسيع هذا المنظور الضيق لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يقتضينا إزالة الحواجز، الحواجز ـ التخصصية وغير التخصصية ـ بين الفلسفات قديمها وحديثها وعقد المقارنات بين مراحلها المختلفة وموضوعاتها المتباينة أى النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة.

(ج) النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة: وإزالة الحواجز بين عصورها المختلفة: القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة، بل إننى أزعم أن مثل هذه النظرة مقدمة لتاريخ شامل للفلسفة لايقتصر على بلد معين مثلما فعل متس فى تاريخه للفلسفة الإنجليزية فى مائة عام أو جان فال وينروبى فى تاريخهما للفلسفة الفرنسية، أو لوسكى فى تاريخ الفلسفة الروسية، بل يجب علينا كتابة تاريخ للفلسفة يشمل كل التيارات، وتمثل فيه الفلسفة الإسلامية نسيجاً أصيلاً بحيث لا يكتفى المؤرخ بذكرها هامشياً فى أقل من فصل واحد ـ لا يتجاوز عشر صفحات ـ مع الفلسفة اليهودية كما فعل رسل فى كتابه عن تاريخ الفلسفة العربية.

وقد قدم ماسينيون بذوراً صالحة تماماً لذلك فى المقارنات العديدة التى توجد فى كل صفحات المحاضرات. فمع أرسطو نجد إخوان الصفا، ومع الأشعرى وتلاميذه نجد ديكارت وتلاميذه، ومنهج الكشف عند الغزالى هو عينه منهج بسكال، ولا ينقل النظام عن منهج اليونان بل يستخدمه ويوظفه للقول بالطفرة: "فى المنطق: قياس أخيلس والسلحفاة عند زينون شكله فى فلسفة النظام الطفرة (أى النجاة بالعمل عن الاستحالة العقلية). ونجد قياس الكذب من أهل كريت (مغالطة السفسطائية) نجدها فى رد جعفر بن حرب ت ٣٤٨ على الثنوية .. "راجع البدء للمقدسى". ونجد اعتراضات ابن الصائغ على بطليموس. ومقارنة نظرية برجسون فى الزمن مع نظرية محمد بن زكريا الرازى. بل إن أفكار بعض التناسخية مثل ابن يانوش وابن حائط تقترب من مذاهب الروحيين. ومذهب وحدة الوجود عند ابن عربى نجده عند الغربيين وهكذا.

وبالطبع نحن لا نقصد تصيد فكرة من هنا تشبه فكرة من هناك، بل ننبه إلى أن العرض المعاصر للفلسفة الإسلامية قد يجد موضوعات مهمة أكثر حيوية وحداثة بين طيات الألفاظ والمصطلحات التقليدية القديمة، والدراسة الخاصة

بالمصطلح الفلسفى نشأته وتطوره منذ اللفظ اليونانى المنقولة للعربية أو السريانية، ثم تحديد هذا المصطلح وبقائه أوهجره ونسيانه، وتطور هذا المصطلح وارتباطه بتطور الترجمة، ثم استقراره مع بداية الإنتاج الفكرى العربى الإسلامى فى جوانبه المختلفة هو المقدمة الأساسية للمشروع المستقبلى الذى يتناول الألفاظ ودلالتها الحضارية مثلما فعل الفارابى وهى مسألة ربما تتجاوز تاريخ الفكر إلى الواقع السياسي نفسه. ونقصد بالمبادرة هنا مشاركتنا مرة أخرى فى الإسهام الفلسفى بحثاً وإبداعاً ودراسة وتاريخاً، أى قيامنا بالعمل ثانية وتحولنا من مشاهدين إلى مشاركين من مستهلكين إلى منتجين. فقد قام المستشرقون فترة طويلة من الزمان بالعمل على مادة جاهزة خاصة بنا تولوها بالعناية والتحقيق والدراسة فى نطاق حضارتهم هم واهتمامتهم العلمى والسياسى والاستعمارى خدمة لأنفسهم، إلا أن ما قاموا به من عمل وما توصلوا إليه من نتائج تعبر عن واقعهم الخاص واهتماماتهم الذاتية، خدمة لأهدافهم التى تختلف عن أهداف الباحثين الوطنين لقد انتجوا وأبدعوا على هامش كتاباتنا القديمة مثلما فعل ديتريشى على إخوان الصفا. "رسائل اخوان الصفا طبع بمباى ثم طبع منها مقتبسات العالم الألمانى ديتريشى Dieterici فصح الطبعة الهندية وجمع القتباسات فى مجلدين". وصحح فاين فلوتن (مفاتيح العلوم للخوارزمى لبدن ١٨٩٥. وكتاب كشف المحجوب للهجويرى ترجم إلى الإنجليزية – وطبع باجتهاد العلامة المستشرق نيكلسون Nichalson فى مجموعة جب وكتاب ابن العربى فى اصطلاحات الصوفية طبعه فلوجل الألمانى على هامش كتاب التعريفات للجرجانى. وكتاب الكاشانى طبعة Splenger هذا ما ذكره ماسينيون المستشرق الفرنسى، الذى عمل بدوره على كتابات الحلاج ويمكن أن نذكر العديد من الأعمال الأخرى للدلالة على قيام المستشرقين بالعمل على مادتنا القديمة واكتفائنا نحن بالقراءة وعلى تمكنهم من الإلمام بتراثنا وغيابنا نحن عن الساحة.

وقد آن الأوان الآن للمسح الكامل لتراثنا وإعادة اكتشاف المخبوء ومداومة تحقيقه ونشره وإبراز مواطن القوة فيه وعرضه بالطريقة الجديرة به ولتكن تلك البداية الحقيقية للباحث الوطنى الذى يمعن فى الإلمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقاً للرؤية المستقبلية للفكر العربى.

الكونت دى جلارزا :

والمنهج النقدى فى درس الفلسفة

مقدمة :

نتناول هنا جهود أستاذ أسبانى كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية. هو الكونت دى جلارزا Grualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية القديم السنوات ١٩١٤ - ١٩٢٢ وكذلك فى مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وقد شارك كل من : نللينو C.A.Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨)، الذى قام بتدريس "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ١٩٠٩ وسنتلانا D.Santllana (١٨٥٥ -١٨٣١) الذى درس "المذهب الفلسفية العظمى" وسلطان بك محمد أول من درس "الفلسفة العربية والأخلاق" عام ١٩١٠-١٩١١ فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينون L.Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢) صاحب ؛الإصطلاحات الفلسفية فى الجامعة المصرية" وطنطاوى جوهري، الشيخ الحكيم، الذى وصل تدريس "الفلسفة العربية والأخلاق" ١٩١٢-١٩١٣ ثم تولى جلارزا تدريس التخصصين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معا وهما "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" منذ ١٩١٤ وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى وعلى العنانى واستمر فى التدريس أيضا بعد عودتهم من بعثاتهم.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جلارزا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسبانى وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثا وتحقيقا بالإضافة أيضا إلى اهتمامهم الكبير بفلاسفة المشرق لكن فضلها يظهر جليا فى قيام واحد من انبه ابنائها بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، وكان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام للفكر وللثقافة والأدب والصحافة فى العالم

العربي مثل: طه حسين ومي زيادة وزكي مبارك وجرجي زيدان الذين افاضوا في بيان مأثره وفضله.

فمن هو الكونت دي جلارزا؟ وما هي جهوده العلمية الأكاديمية تأليفا وتحقيقا ؟ وما منهجه في الدرس الفلسفي في الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ وهذا يتطلب منا بيان وتحديد لمعالم الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية القديمة في مصر وتطويره وبيان مكانة الكونت دي جلارزا فيه.

محاضرات جلارزا في الجامعة المصرية :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسباني يدرس في الجامعة المصرية محاضرات كل من "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" لفترة أطول من الفترة التي قام بها كل من نالينو وسانتلانا وماسينيون وسلطان بك محمد، وطنطاوي جوهري مجتمعين. وحفظ لنا ارشيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات، وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التي ألقاها، فقد وفقنا في العثور على بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته تعطينا صورة واضحة عما قام بالفعل بتدريسه: المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيتها المنهج النقدي المتبع فيها. وهذه المحاضرات هي: "تاريخ الفلسفة العامة" ١٩١٥-١٩١٦ وهي تدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون وتبدأ بصغار الأفلاطونيين. وكذلك محاضراته عامي ١٨-١٩١٩، ١٩-١٩٢٠ في الفلسفة العربية والأخلاقية وفي الفلسفة الحديثة.

ويهمنا لإعطاء صورة كاملة عن جهود جلارزا الإشارة إلى محتويات هذه الدروس. وتبدأ بمحاضرات عام ١٥ - ١٩١٦ التي تدور حول تاريخ الفلسفة اليونانية.

الفلسفة اليونانية :

ويتناول جلارزا في هذه المحاضرات الموضوعات التالية :

مقدمة في صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته في تناول الموضوع.

- الأفلاطونيون: هراقليطس البنطيقي، سبيوسبيوس زينوقراطس الخاليكدوني، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلاوس، كاريناس، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللاريسي، انيتوخوس.
- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولي، الطبيعيات، الأخلاقيات، السياسات، البلاغة والصنعة، المختصر الفلسفي لمذهبه، انتقاد مذهبه، المشاؤون.
- الرواقيون الأولون: المنطقيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفي لمذهبهم، الانتقادات، رواقيو الجيل الثاني بانيتيوس، سيدونيوس، رواقيون الجيل الثالث :

سينكا، الرسائل الفلسفية في الطبيعيات، في العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر الفلسفي لمذهبه

ابيكتيوس، مذهبه، المختصر الفلسفي لمذهبه، انتقاده.

مرقص أورليوس، حياته مؤلفاته، المختصر الفلسفي لمذهبه، انتقاد مذهب.

- الابيقوريون: ابيقور والأبيقوريون: القانونيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفي لمذهبهم، انتقاد مذهبهم.

ويتضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهي:

١- أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهي من أول الدروس التي ألقيت في إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا في محاضراته وكذلك ماسينيون هي دروس في قضايا فلسفية وليست في تاريخ الفلسفة، قدم الأول في محاضراته فلسفات اليونان التي عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثاني محاضراته للاصطلاحات الفلسفية[1].

٢- تفترض هذه المحاضرات التي ألقيت ١٩١٥ - ١٩٦١ وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام ١٩١٤ - ١٩١٥ تحتوي على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى أفلاطون وهو ما يتضح من حديث جلارزا. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون؟ وهل هناك

(١) رجع دراستنا عن ما سينيون وتحليلنا لمضمون ما قدمه من محاضرات في "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي: تقديم وتطوير محاولة ماسينيون" مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٤٨ سنة ١٩٨٨ "ص١ :٥٣ وكذلك دراسة الصوفي والسياسي ضمن أعمال ندوة قراءة ثانية في أعمال ماسينيون" بالقاهرة مارس ١٩٩٩م.

صورة لها تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود فى العثور عليها يوما ما حتى تتضح بدايات تدريس الفلسفة والموضوعات التى تطرق إليها الأستاذ الأسبانى فى دروسه.

٣- والنص المتاح بين أيدينا، والذى يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية فى العربية، له أهميته الكبرى فى بيان الموضوعات والتطور فى مراحل تناولها، والمنهج المستخدم فى دراستها. ويبدو أن الدروس قد كتبت بخط جلارزا نفسه، الذى يعرف اللغة العربية، وألقى بها محاضراته. وهى مطبوعة "استنسل"، ويبدو أنها كتبت على مرحلتين الأولى يعرض فيها الموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفا ، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات فى القسم الثانى من المحاضرات، وهذا يعنى أن جلارزا قد أعد الدروس سلفا قبل إلقاء محاضراته ثم إضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق إضافات العام التالى.

٤- تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتاريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايات والمراحل والأعلام التى ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخو للفلسفة اليونانية مع الأختلافات التى ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتأريخ مثل: يوسف كرم، الأهوانى ومحمد على أبوريان وأميرة حلمى مطر ومصطفى النشار وحربى عباس، وغيرهم.

• ثم تأتى محاضرات العامين ١٨-١٩١٩ و ١٩-١٩٢٠ فى موضوعات "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة، فى كتابين كل منها يتناول محاضرات عام دراسى يشمل الموضوعات التى درست فيه. وتوضيحا لجهود جلارزا الفلسفية سنعرض دروسه فى كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولا من خلال محاضرات العامين الدراسيين معا، ثم محاضرات الأخلاق وأخيرا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها، التى دارت خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدى فى دراستها.

الفلسفة العربية :

تشمل محاضرات الفلسفة العربية التى وجدناها، والتى تبدأ عام ١٩١٩/١٨ على: أولاً الفارابى ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأسبانى تناول الفارابى والسابقين عليه فى محاضرات سابقة - ربما تكون دروس ١٦-١٩١٧ أو دروس ١٧-١٩١٨ وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذى سنشير إليه حيث يبدأ بمقدمة عامة حول "معنى الحكمة" وبيان موضوع المحاضرات، ثم المصادر التى يعتمد عليها ويشير إليها للطلاب تحت عنوان؛ إشارات كتبية" ثم يقدم لنا ملخص مبسط لموضوع الدراسة ثم عرض تفصيلى تحليلى يقوم على قراءة النصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصا أخيرا ثم نقدا نهائيا للفيلسوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابى "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ويضيف بيانا ختاميا باسماء اتباع الفارابي. ثم يتناول ثانيا مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه "تهذيب الأخلاق" مشفوعا بتعليقات كثيرة فى كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية لدى أرسطو فى الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون فى السياسة والنواميس وغيرها من محاورات عرفت فى العربية.

وتدور محاضرات العام التالى ١٩-١٩٢٠ على فلسفة ابن سينا التى يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسالته فى أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعملية، ثم يتوسع فى بيان مذهبه الفلسفى كما يتضح فى كتاب "النجاة" الذى هو مختصر لموسوعته الفلسفية "الشفاء"، ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص "النجاة" حيث يبدأ أولا بالجزء المنطقى ثم ينتهى بالطبيعيات ولا يتناول الإلهيات. وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندرى إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص أو الوثائق ما يشير إلى ذلك، ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحى لنا بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التى يقدمها لنا على امتداد صفحات النص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جلارزا كما يتضح من قوله "نرجع اليوم بإذن

الحكيم إلى أبحاثنا في الفلسفة العربية[٢]. فهذه المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس في نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين، فالأستاذ يطلب من طلابه أن يقرءوا "ما طبع من دروس السنتين الماضيتين"[٣] لأنها تمهيد لما سيذكره في محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التي طبعت كما يؤكد جلارزا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندي، والفارابي خاصة في كتابيه "ماينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" و"عيون المسائل"[٤].

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات - التي لم تصلنا كاملة - فإن نجيب العقيقي يذكر له في الإشارة المقتضبة التي أشار بها إليه في الجزء الثاني من كتابه "المستشرقون" المؤلفات التالية، فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبي حيان. ويشير لنا جلارزا نفسه في المحاضرات إلى كتاباته عن الغزالي[٥]. ومن هنا نفهم إشارة زكي مبارك له في دراسته الأخلاق عند الغزالي.[٦] كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التي رجع إلى نصوصها الأصلية في كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة في اللغات الأوروبية المختلفة وهو ما يظهر بوضوح في قائمة مصادره مثل: دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بالألمانية، ومونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، ورينان "ابن رشد والرشدية"، وكار دي فو "ابن سينا بالفرنسية" وغيرها.

يحدد جلارزا صاحب أول درس فلسفي دقيق في الجامعة المصرية في مقدمة محاضرات ١٨-١٩١٩ موضوع درسه وأنه استمرار لمحاضراته السابقة في الفلسفة العربية، ويبدأ بالفارابي وكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" لبيان أساس

(٢) الكونت دي جلارزا: محاضرات في الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبدالحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، "ص٥".
(٣) الموضع السابق.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر، ص٢٠٣.
(٦) زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، القاهرة.

مذهبه موضحا منهجه فى عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابى وحياته ومؤلفاته المختلفة. ويلاحظ نزعة التوفيق فى فلسفته بين أرسطو وأفلاطونيى الجيل الثانى ويحيل فى هوامشه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء.(٧)

يوضح الأستاذ الأسبانى المتعمق أعمال الفارابى فى بداية حديثه عن «آراء أهل المدينة الفاضلة" وأنه يتشابه مع كتاب "عيون المسائل" للفارابى أيضا ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية، وإن كان يرى أن «عيون المسائل" أوجز وأحكم تأليفا ، ويعلق جلارزا فى عرضه لكتاب الفارابى - فى الهامش - على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى ويربط بين آراء الفارابى فى إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت فى خلافة الراضى بالله (٩٣٤-٤١م) وهو أول خليفة أوجد رتبة أمير الأمراء واضعف بهذا سلطته، وكان أول من تقلدها ابن رائق التركي. يقول جلارزا: "ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء للتركى الحكيم والخليفة الذى فيه الشروط الباقية للملك"(٨). وإن كنا نحن لا نستطيع أن نحكم إلى أى مدى كان ابن رائق حكيماً وبعد تناول آراء الفارابى يعرض مختصر مذهبه ثم نقده. فالفارابى يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب اللذة الدائمة، وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذا أن اللذة لا تدرك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص٤٤) ويرى أن غاية الفارابى تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل المستفاد لبعض المشائية وشيء من نظريات الأفلاطونيين ثم يشير فى النهاية إلى اتباع الفارابى مثل: يحيى بن عدى والسجستانى.

ويتناول فى القسم الثانى من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز، ومحتويات «تهذيب الأخلاق"، فيقدم تعريفه للنفس وقواها وأجناس الفضائل ثم يذكر الفضائل المختلفة، ثم يعرض المقالة الثانية فى الخلق، والثالثة الخير والسعادة، والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة،

---

(٧) يرد جلارزا أفكار الفارابى إلى أفلاطون صفحات ٣٦، ٣٧، ٣٩ خاصة فى محاوراته: السياسية والنواميس وطيماوس ويشير إلى أفلوطين صفحات ٢٣، ٤٥ وأرسطو صفحات ٢٥، ٢٧، ٣٩، ٢٢، ٤٥ والكندى صفحات ٢٧، ٢٩، وانكسمندر، ص٢٦، وكلها بالهوامش.

(٨) جلارزا: الفلسفة العربية، ص٣٦.

والمقالة الخامسة فى التعاون والاتحاد والسادسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس، ثم المختصر الفلسفى لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص الزائد الأسبانى محاضرات ١٩٢٠/١٩ لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته ويوضح فهمه للفلسفة من "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" ويحلل بالتفصيل محتويات كتاب "النجاة" الذى يتكون من ثلاثة أقسام: الأول فى أصول المنطق، والثانى فى الطبيعيات، والثالث فى الإلهيات. ويعرض فقط فى محاضرات هذا العام للقسمين الأوليين ويبدأ بالمنطق الذى هو الآلة العاصمة للذهن من الخطأ فى كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ واللفظ المركب، والذاتى والعرضى، يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهى من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات، ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعى، والأجسام الطبيعية،، والمقالة الثانية فى لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى، ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، والرابعة فى الإشارة إلى الأجسام الأولى. فى نصف صفحة والخامسة فى المركبات والسادسة آخر وأطول المقالات "فى النفس".

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة،، ثم النفس الناطقة "الإنسانية"، ويوضح ذلك بالجداول المختلفة، ثم الإدراك والقوى، المدركة والفروق بين هذه القوى، ثم اثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل فى بطلان القول بالتناسخ، وآخر فى وحدة النفس، وأخيرا فى الاستدلال على وجود العقل الفعال، وبذا تنتهى طبيعيات النجاة وهى آخر محاضرات فى الفلسفة العامة.

ونجد نفس الأسلوب المنهجى فى الكتابة والعرض والتحليل فى محاضراته عن الأخلاق فى نفس الفترة. وهو على العكس من سابقيه، الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق فى

الفلسفة الإسلامية مثلهما ولا بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين مثل: بطلر وفلاسفة الحاسة الخلقية وكانط ونقد العقل العملي، الذى قدم لنا جلارزا تحليلا لعمله هو أقرب إلى الترجمة منه إلى العرض، بحيث يمكن القول إنه عرف قراء العربية من طلابه بأهم نص فلسفى حديث فى الأخلاق. ومما هو جدير بالإشارة فى هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق فى الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطول قد نهج نفس النهج الذى قدمه جلارزا سواء فى موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو لتجاهه المثالى المعتدل أو اتباعه للفيلسوف الألمانى كانط،، كما يظهر فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها"(٩). مما يجعل جلارزا بحق مؤسس الدرس الفلسفى الأخلاقى الذى مازال سائدا حتى الآن فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماما بالتيارات المعاصرة فى القيم والأخلاق لدى الجيل الحالى من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة :

وإذا أستعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التى ألقاها الكونت دى جلارزا والتى تبين تعمقه ليس فقط فى الفلسفة العربية بل فى الفلسفات الغربية الحديثة، نجده أسس للبرنامج الذى مازال غالبا حتى اليوم فى الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح فى الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم فى محاضراته التى تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة فى معنى وطبيعة الحكمة.

أولا : توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولي، كتابه فى الجسم، كتابه فى الإنسان، لليفثان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه ونقده.

ثانيا : ديكارت: حياته ومؤلفاته، القواعد لإرشاد العقل، التأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية، نجدها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين فى كتابه

---

(٩) راجع دراستنا عن الدكتور توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه، والباب الثانى من هذا الكتاب.

عن الرواقية. ثم يتناول انفعالات النفس ورسائله مع فلاسفه عصره، وردوده على الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته، ومختصر مذهبه، ونقده. وجاسندى معاصرى ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهى بذلك محاضرات ١٩١٨-١٩٢٠ وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات(١٠). ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتمادا على تحليل كتابه "الأفكار" ثم المقالة في روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر فى تحليله فلسفة مالبرانش التى يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

منهج الكونت دى جلارزا :

ويلاحظ على جهود الكونت دى جلارزا فى الفلسفة الحديثة فى محاضراته عامى ١٨ بعض السمات والخصائص التى تميز درسه الفلسفى النقدى وهى:

أولاً : التحليل النصى وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتمادا كاملا بذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة بذكر أرقام الفقرات وهذا ما يظهر خاصة فى تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب "البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. مع الرجع إلى الطبعات الأصلية لأعمال كل فيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل فى تناوله لكتاب كانط "نقد العقل العملى" الذى يتناول فيه الأخلاق الكانطية فى محاضراته عن الأخلاق، ويعرض أقسامه وفقراته بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانيا : يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف، وهو يشير فى الإشارات الكتبية إلى المراجع التى يعود إليها مثل: كتب تاريخ الفلسفة

(١٠) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الكلمة ثم المصادر أو المراجع التى يطلق عليها الإشارات الكتبية التى يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذى يتناوله.

المختلفة التى يستخدمها فى سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقدم لنا تاريخا للفلسفة العامة فى العصر الحديث، والسياق الثانى هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات فى تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء فى الهوامش أو فى الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التى يعتمد عليها كتب باومان Baumann وبالى Buhle وليزلى Leslie ولوبر ك F.Uebervegs. وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضا إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قاموس جيمس بلدوين J.Baldwin.

ثالثا : ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالبرانش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حين يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من أرسطو وأفلاطون والرواقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص١٢) اسبينوزا (ص٩) بوسويه (ص٣٦) الجرجاني، وابن سينا (ص٣٨) ابكيتوس وشارون (ص٤١) هيوم (ص٣٤) أفلوطين (ص ١٥) وفى سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفى بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم. فهو بعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من: للورد هربرت أوف شربري، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورالف كدورث. وبعد أن يتناول بالتفصيل جهود ديكارت يشير فى صفحتين إلى جاسندى وفلسفته.

رابعاً : المنهج المحدد الواضح الذى يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس جلارزا هو التناول المنهجى وهو يشير لنا فى أكثر من موضوع إلى منهجه والذى يتمثل فى التالى :

- تقديم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.
- عرض لأقوال الفيلسوف المترجم له اعتمادا على نصوصه الأصلية مع تعليقات – غالبا ما تكون فى الهامش وأحيانا فى المتن – على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.
- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل فى الوصول إليها.
- نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه.

يقول موضحا طريقته في التدريس ومنهجه في التحليل: "وكما أوافق كانط في أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضا في أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتي وشيئا من رأيي أثناء ذلك، إلا أني اتبع في تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخي لأن محاضراتنا كما هي في الفلسفة العامة هي في تاريخها أيضاً ولهذا ألخص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار والحقه بتعليقاتي تفسيرا لها وانتقادا عليها ثم ألخص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصارا من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين، وأني أختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفي الحكمة المذكور آنفا وهو أني أدل في التلخيص الثاني على الغاية الأخيرة التي قصدها واضع المذهب واذكر الوسائل التي بها طلب الوصول إلى غايته وأصف نظريته العامة في جميع الأشياء ثم انتقد مجموعة المذهب انتقادا شاملاً لمبادئه".

خامسا : النقد السمة الأساسية المميزة لدرس جلارزا والتي لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليها ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا نطلق على جهده اسم المنهج النقدي في التأريخ للفلسفة. وتظهر هذه النزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم الواعي لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتنمية القدرة على النقد فيهم، والمستوى الثاني في سياق عرضه لهذه المذاهب والثالث في تخصيص فقرة مستقلة في نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو في تقديمه للمحاضرات يخبرنا؛ أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء في تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات وإصلاحها". ويرى جلارزا أن علينا ؛أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض مالا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيدا شيئا فشيئا يوما بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطأها الستر أو أشرنا إلى صوابها". ويطالب طلابه بالتروي وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها "فالمثابرة

ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل فى إتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافى"[11].

وهو فى عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيرا إلى نقد باولى "الأصح بال" Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيدا ومازال يخطيء خصوصا فى مسألة بيان المدركات[12]. وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكتوس ويرى أنها قاصرة عنها[13]. ويشير إلى الدور فى قول ديكارت "أنا كائن إذا فكرت" وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحا وعقلاً وشيئا مفكرا حيث يخلط ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها[14] ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض أفكاره للسابقين عليه خاصة أوغسطين وتعليقا على قول ديكارت :بأن جميع الأشياء التى ندركها إدراكا واضحا وبينا " يعرض لرأى ابر ك بأن ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية ويعلق بأنه قد أصاب أوبرفك فى أقواله المذكورة وكلامة مهم. ونفس الأمر فى عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له فى عرضه لفلسفته صفحات ١٤، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧ وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نتقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى يستخدمها جلارزا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلا من أفكار وشعور أو مشاعر وميول فكرات، شعورات وأميال ويطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحنيك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك. وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية، وله فى هذا فضل الريادة، نراه يستخدم المعقولات فى ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Medition Metophysiques هو التأملات فى المعقولات، وهو يترجم الحدس imtuition

(١١) الكونت دى جلارزا: الفلسفة العامة وتاريخها ١٩١٩-١٩٢٠، ص٥

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٠ هـ٢.

(١٣) الموضع نفسه.

(١٤) المصدر السابق، ص٤٤هـ٢.

بالنظر الداخلي. ويترجم Dogmatic بالاثباتية كما فى Dogmatic ratioalism العقلية الاثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المتزمتة. ويترجم المذهب الحسى عند هوبز Sensualismus إحساسيا وعنوان كتاب ديكارت الشهير المقال فى المنهج يطلق عليه "المقالة فى الأسلوب"(ص٣٨) وغيرها.

يفهم جلارزا الفلسفة بمعناها النظرى المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانية بأنها حب الحكمة وهى عنده أعظم الخيرات، وهى الغاية التى يهدف إليها الإنسان. والحكمة عنده هى التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادىء، أما الفلسفة فهى الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهى أكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها فليس فى العالم شيء يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال الزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولا وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح". (ص٣)

وكما يتابع الفهم التقليدى الذى ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضا يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالى الروحاني. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش من أصحاب الاتجاه العقلى مقابل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبى الحسي. ويظهر فى مقدمة محاضرات ١٩-١٩٢٠ متابعته لكانط فى فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهى عنده كما ذكر "التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادىء". وهو يوضح ذلك بقوله: "الفلسفة تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها الذى تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات الفلاسفة البحاثين ومنهم كانط القائل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له". (ص٣) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة "وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما أولى".

وهو يميز أيضا بين العلم والحكمة وهو تمييز ضروري. فقد تساهل بعض الفلاسفة فى التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى أن يميز العلم والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات والأقوال العلمية المحضة، والأدبية،

والمذاهب الفلسفية. ومهمة جلارزا ليست فى أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب، ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية التفكير الاستقلالى لدى الطالب ومن هنا اطلق على أعماله فى مدرسة المعلمين العليا عنوان "محاورات فى الحكمة" لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث "رياضيات فلسفية" يقول: "إننا راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى اتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهى أن تدعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالى حتى يصير فيلسوفا لا ذاكر كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الإنسان المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات" ويستشهد بقول "لوك" "أن نصيبنا الحقيقى من المعرفة على قدر نظرينا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفو أراء الآخرين فى أدمغتنا لا يزيدنا علما البتة وإن صادف أن تكون حقيقية فالذى كان فيهم علما ليس فينا إلا تمسكا برأى مع التصلب فيه.

خاتمة :

لقد ظل جلارزا الأستاذ الأسبانى صاحب المنهج النقدى فى الدرس الفلسفى يقوم لمدة طويلة بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، أشاد به سامى الكيالى فى دراسته "إنتاجنا الفكرى بين الحربين" فى مجلة المعهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G.Kampfmeyer تحليل كتابه "محاورات فى الحكمة" عام ١٩٣٠ فى Orientallische literaturzeitung وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك فى كتابه "الأخلاق عند الغزالى" أنه نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية" وهو كما كتب محرر المقتطف فى عدد يناير ١٩١٨ "من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشئونها، ومن أمر الأوروبيين فى معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق". وتخاطبه مى زيادة فى الحفل الذى أقامه طلاب الفلسفة تكريما له فى فندق شبرد قائلة: "تراك ساعيا إلى إنهاض المدارك منا بحلم العالم الذى قد سبق وطوى طريقنا يقودنا الآن فيها كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردى،

وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطا أقوالهم مفنداً آراءهم، شارحا مالامس منها الإعجاز آتيا بالنقد عليها ملخصاً نقد الناقدين بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية"[١٥].

ويشير إليه محمد لطفى جمعه فى "مذكرات شاهد على العصر" ويحدثنا عن فترة وجوده بمصر قبل قيامه بالتدريس بالجامعة المصرية وعن اهتمامه بدراسة الأرواح[١٦]. كما ينشر رابح لطفى جمعه رسائله إلى والده فى "رسائل أعلام العصر على محمد لطفى جمعه[١٧].

أن ما قدمه جلارزا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من دروس فى نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضحة للدرس الفلسفى والتى كانت ولاتزال الصورة التى اعتمدها الباحثين وأساتذة الفلسفة التاليين عليه فى كتبهم الجامعية. ونستطيع أن نعطى أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة التاريخية لهذا الدرس النقدى كأول مراحل الدرس الفلسفى بالجامعة، والحقيقة أن أهمية دروس جلارزاً تتمثل أساساً فى تقديمة للفلسفة الغربية وترجمته لها وصياغته لأفكارها الجديدة تماما على القراء العرب، ونحته لمصطلحاتها وهو طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء أكانت اليونانية أو اللاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى لما يمتاز به من خصائص نعددها فى العرض التعليمى، التاريخى، التحليلى، النصى، التأصلى، النقدي، فهو بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدى فى الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية.

---

(١٥) مى زيادة: البحث العتيد، المقتطف المجلد ٥٥، عام ١٩١٨، ص١٢٩، وما بعدها.

(١٦) شاهد على العصر: مذكرات محمد لطف جمعة تاريخ المصريين ١٨٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ٢٠٠٠ ص ٣٩٠.

(١٧) رابح لطفى جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفى جمعة خلال نصف قرن، عالم الكتب، القاهرة ص٢٨١-٢٨٣.

طنطاوى جوهرى:

بدايات الدرس الفلسفى فى الجامعة(*)

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامى الشيخ طنطاوى جوهرى إلى أكثر من دراسة تستوفى جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة فى مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعى، وهو أيضاً مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثاً، تأليفا وترجمة، دراسة وتدريساً. صاحب رؤية يوتوبية فى إصلاح العالم والسلام الدولى على طريقة الفيلسوف الألمانى كانط الذى تأثر به وترجم له بتصرف كتابه "فى التربية"[1].

وسوف نتناول فى هذه الدراسة الجانب الفلسفى عند طنطاوى جوهرى، فنعرض لكتاباته الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيراً محاضراته بالجامعة المصرية القديمة، التى كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن "الفلسفة العربية والأخلاق". وتمثل هذه المحاضرات جزءاً مهماً من بدايات الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية، الذى يمثل بدوره أساساً من الأسس التى كونت الخطاب الفلسفى المعاصر فى مصر، والتى تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذى لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق فى البحث مختلفة تماماً عما هو سائد فى الحياة العقلية قبلها، سواء فى التعليم العام أو التعليم الدينى، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالى إلى: مقدمة عامة فى الاهتمامات الفلسفية لطنطاوى جوهرى، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات فى سياقها التاريخى مع أعمال سنتلانا

(*) نشرت فى مجلة المسلم المعاصر بعنوان الدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى: قراءة فى محاضرات الشيخ الفيلسوف فى الجامعة الأهلية. العدد(٩٠) ص٤٣-٨٢.

(١) كانط : التربية، نقله إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوى جوهرى، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

وماسـينون[٢] والكونـت دى جلارزا من جانب وسلطان بك محمد وعلى العنانى ومنصـور فهـمى مـن جانب آخر. والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتـبارها مـن المحـاولات المـبكرة فى قراءة الفلسفة العربية فى بداية القرن العشـرين. حـتى نلقى الضوء على مفكر مغمور ربما يجهله الكثيرون، أسهم فى الكـتابة والتدريس فى بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحى مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوى جوهرى :

هـناك بعـض المحاولات السابقة التى حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العـربى المسلم، والذى أطلق عليه "الشيخ الفيلسوف" و"الأستاذ الحكيم"، إلا أن هذه "القـراءات" تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته فى صور كثيرة كادت تتناقض، أو عـلى أقـل تقدير كانت تضع أفكار الرجل فى مواضع متباينة، ولا تلتقى عند ملامح معينة يتسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذى نـتوقف الآن أمـام نـتاجه الفكرى وخطابه الإصلاحى ويوتوبياه العالمية ودرسه الفلسـفى بالجامعـة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له. ورغم تعدد القراءات السـابقة التى تدل على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤيـة شاملة لأفكار المفكر الإصلاحى الذى قورن دوماً بالشيخ محمد عبده، بل عـده الـبعض أكثر جذرية منه. ومن هنا علينا إعادة النظر فى نتاجه الفلسفى من أجل تقديم قراءة جديدة له.

١- لقـد عرف الشيخ فى هذه القراءات "بالمفسر" حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهـبى فى "التفسير والمفسرون"[٣] ومصطفى الحديدى "اتجاهات التفسير فى العصر الحديث"[٤] وبنت الشاطئ "القرآن والتفسير العصرى"[٥] الناحية الدينية

(٢) انظر دراستنا عن محاضرات ماسينون بالجامعة المصرية "رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفى العربى : تقديم وتطوير محاولة ماسينون"، ص١-٥٤، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ٤٨، عام ١٩٨٨م.

(٣) د. محمد حسين الذهبى : التفسير والمفسرون، الجزء الثانى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط، ١٩٧٦م، ص٥٠٥ وما بعدها.

(٤) مصطفى الحديدى : اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

(٥) بنت الشاطئ : القرآن والتفسير العصرى، القاهرة، ١٩٧٠.

فى خطابـــه، اعتماداً على أهم وأضخم كتاباته "الجواهر فى تفسير القرآن وما يرتـــبط به من كتابات مثل: "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" و"القرآن والعـــلوم العصـــرية"، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت فى كل فن من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الرازى. فالشيخ كمـــا يـــرى الذهبى معروف بتفسيره للقرآن على نمط علمى اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد[٦]، فهو يبدأ بالتفسير اللفظى للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبدالمجيد عبدالسلام "أى أنه يشرح متوسعاً فى الفنون العصرية المتنوعة"[٧].

وكـــانت صـــورة المفســـر تلك فى هذه القراءة من أهم الجوانب فى كتابات الشـــيخ الـــتى أشـــار إليهـــا وأشاد بها معظم من كتب عنه فهى غير تقليدية وغير مســـبوقة نجـــد ذلـــك لـــدى على الجمبلاطى الذى رأى فيه عالماً فى طليعة أولئك الـــناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أن التقدم العصرى رهين العلم"[٨] وكتب رجاء النقاش مقالين: عن "القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخـــرائط والصـــور"[٩] و"حـــول تفســـير القرآن: أضواء جديدة على عالم كبير مجهـــول"[١٠] يتحدث فيهما عن تفسير الجوهرى الذى يقف متميزاً بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، "فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحد من المفكـــرين الـــنابهين فى هـــذا العصـــر، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام"[١١]، ويرى محمد عبدالجواد أن علم الرجل لا ينحصر فى دائرة محدودة وكـــتابه الموســـوم "بالجواهر" موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عـــن العـــلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان"[١٢]، وأشار عبدالعزيز عطية فى

(٦) محمد حسين الذهبى : المرجع السابق، ص٥٠٥.

(٧) عبدالمجيد عبدالسلام المحتسب: اتجاهات التفسير فى العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمى) للشيخ طنطاوى جوهرى ، ص٢٧٣ وما بعدها.

(٨) على الجمبلاطى : ذكرى طنطاوى جوهرى، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٦، ٧.

(٩) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥٠٨، ٣ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١٠) رجاء النقاش : مجلة المصور، العدد ٢٥١١، ٢٤ نوفمبر ١٩٧٢م.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) محمد عبدالجواد : تقويم دار العلوم، القاهرة ، ١٩٤٧م، ص١٩١.

نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجهاً إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان أكبر همه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام"[١٣] وكتب في نفس المعنى عبدالمنعم البحقيري في مجلة "الوعي الإسلامي" مبيناً كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السمحة في دعوته إلى المحبة والسلام[١٤].

٢- ومقابل تلك الصورة الدينية التي عرضت للشيخ ضمن "اتجاهات التفسير في العصر الحديث" سواء في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار "التفسير والمفسرون" أو في الدراسات العصرية التي ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية – ربما تكون ضد القراءة الأولى وهي تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحاني اعتماداً على كتابه "الأرواح"، الذي يدافع فيه عن علوم الروح محاولاً التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبيهاتها في العلوم الروحية الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كل من: "عبدالجليل راضي في "مجلة الروح" ورعوف عبيد في "مفصل الإنسان روح لا جسد" فهوعنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضاً كل من" عبداللطيف الدمياطي في "الواسطة الروحية" وعبدالعزيز جادو، الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية في كتابه "الروح والخلود بين العلم والفلسفة"، ثم خصص فصلاً مهماً عن الشيخ طنطاوي الرائد الروحي في كتابه عنه[١٥]. ونشرت جريدة الجمهورية مقالاً بتوقيع مستعار عن "طنطاوي جوهري الرائد الروحي". وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب متعددة من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالماً مفتوناً بدراسات البارسيكولوجي متعلقاً بأهداب الغيبيات مؤمناً بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به. يخوض المعارك

(١٣) عبدالعزيز عطية تقويم دار العلوم، القاهرة، ١٩٤٧م، ص١٩٦.

(١٤) عبدالمنعم البحقيري : مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٥٢، السنة الخامسة، يونيو ١٩٦٩.

(١٥) د. عبدالعزيز جادو : الشيخ طنطاوي جوهري، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٠م، الفصل السادس.

الفكرية والتاريخية انطلاقاً من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسة أخت هارون الرشيد رداً على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفي بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائداً من روادها[١٦].

٣- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوي جوهري. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذي يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة في نهضة المسلمين واستعلائهم مجدهم وعماراتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذي لا يخامره فيه شك[١٧]. وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط في كتب الشيخ الأدبية مثل: "مذكرات أدبيات اللغة العربية"، "سوانح الجوهري"، "جوهرة الشعر والتعريب" بل أيضاً في كتاباته الأخرى التي يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن: "الزهرة في نظام العالم والأمم"، و"نظام العالم والأمم"، و"جمال العالم"، و"جواهر العلوم" الذي وضعه على هيئة رواية مثل كتاب "أين الإنسان؟"؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكد على الجمبلاطي لا يتعثر في لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع"[١٨]. ونفس القراءة يقدمها محمد عبدالجواد في "تقويم دار العلوم" حيث يراه "حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الإطلاع، أوتي من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة"[١٩]، وقد بين عبدالعزيز عطية "أن الشيخ بعد أن روى من معين العربية وكوثر العلوم الشرعية والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته في معمور الأرض"[٢٠]. ويجعله عبدالعليم القباني من رواد الشعر السكندري "فقد

---

(١٦) المصدر السابق، ص٧٣.

(١٧) محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٣١٠-٣١١.

(١٨) على الجمبلاطي : المصدر السابق.

(١٩) محمد عبدالجواد : تقويم دار العلوم، ص١٩١-١٩٢.

(٢٠) عبدالعزيز عطية : المصدر السابق، ص١٩٦.

كان الشيخ يعمل مدرساً بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه.

ولا تعطى تلك القراءات - رغم أهميتها الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتي تظهر لنا من خلال كتاباته، التي نجد فيها أسماء لا بلاس ودلارون وليفبرى[٢١] مع كانط وبيكون وأزفلك كولبه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهري مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكرية كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التي نستطيع عند تحليلها جميعاً قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر في بواكيره الأولى.

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصري ذات أساس فلسفي عقلاني يبنى عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضح جوانب تفكيره المختلفة، وهي في مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظري بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية، التي تنطلق أساساً من موقف السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاهما الوطني الإسلامي، كما تمثل في كتابيه " نهضة الأمة وحياتها"[٢٢] و"نظام العالم والأمم" وغيرهما. مما مميز ما قدمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة.

والصورة التي نقدمها هنا في قراءتنا الحالية - هي صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهري بألقاب متعددة، وكان الغالب عليه لقب بن الفيلسوف الحكيم" وهو

---

(٢١) راجع كتابات طنطاوي جوهري : "رسالة أصل العالم"، و"رسالة الحكمة والحكماء "التي تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة.

(٢٢) طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التي يصدرها الحزب الوطني القديم، انظر جادو ص٢٥.

الاســم الــذى كان يميل إليه ويسبق اسمه دائماً على أغلفة كتبه[٢٣]، وقد حدد على الجمــبلاطى هدفه من الكتابة عن "ذكرى طنطاوى جوهرى" بأنه يريد تقديم سيرة فيلســوف الإســلام فى العصر الحديث[٢٤]، ويرى عبدالعزيز جادو "أن الفيلسوف والحكيــم (ويقصــد جوهرى) فى مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم[٢٥]، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح ديــنى مجــدد تقدمى[٢٦]، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الآسيوية الفرنسية "أنه فيلســوف حكيــم بقدر ما هو عالم دين"[٢٧]، ولقبته جريدة "مصر الفتاة" فى عددها ٣٤٣ الصادر فى نوفمبر ١٩٥٩م بأنه "فيلسوف مصر"، وهو عند محمد عبدالجواد "عــالم أديــب فيلسوف"[٢٨]، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالى "أحد رؤساء الحركة السياســية والاجــتماعية التى انتشرت فى طبقات الشعب الإسلامى كافة تحت اسم الجامعــة الوطنية[٢٩]، وكذلك أشاد به مرجليوث فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية مقارنــاً بيــنه وبيــن كانط[٣٠]، وهو نفس ما فعله جب فى جريدة المقطم ٨ يناير ١٩٣٨م، وريتشــارد هارتمــان الذى ربط بينه وبين محمد عبده والغزالى، وكذلك كــارادى فــو فى "مفكــرى الإسلام"[٣١]، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه

(٢٣) فقد طبعت مطبعة الرشيديات بالإسكندرية "محاضرات بين العلم والسياسة" أولها محاضرة "الفلسفة عند العرب" التى ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى بدار نقابة المعلمين. ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه "السر العجيب تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوى جوهرى المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على "جوهرة الشعر والتعريب" جملة قطع من النظم لمشهورى شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربى، حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوى جوهرى.

(٢٤) على الجمبلاطى : ص٧.

(٢٥) د. عبدالعزيز جادو ص٥.

(٢٦) المصدر السابق ص٦.

(٢٧) انظر مقال الجمعية الأسيوية الفرنسية فى كتاب طنطاوى جوهرى: الحكمة والحكماء ص٧١

(٢٨) محمد عبدالجواد ص١٩٢.

(٢٩) سنتلانا: ملخص كتاب أين الإنسان؟ مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض بعنوان "صدى صوت المصريين فى أوربا" مطبعة دار المعارف بمصر ص١٠.

(٣٠) انظر جادو : ص١٠٨.

(٣١) المرجع السابق ص١١١ وما بعدها.

يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جيلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصري يرشح لهذه الجائزة (٣٢).

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحي وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقي الضوء على خطابه الفلسفي وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوي جوهري مثل "الفرائد الجوهرية في الطرق النحوية" و"مذكرات في أدبيات اللغة العربية" و"جوهر التقوى في الأخلاق" أو حتى نحيناها جانباً مؤقتاً باعتبارها ذات منحى تعليمي كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه "الأرواح" و"براءة العباسية أخت هارون الرشيد" التي قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجي زيدان في بيان قصتها التاريخية: وذلك لاتجاهتهما المغالية في الغيبيات. فأننا نجد أن تأليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسري في كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر في أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأي الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتابه "نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا" ويرتبط بهذا رسالة "الزهراء في نظام العالم والأمم" وهي دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبري (السير جون لوبك) الذي تأثر به كثيراً في كتاباته. ويتناول في هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهي توضح اهتمامه بالطبيعة وتأملها، ذلك الاهتمام الشاعري الرومانسي الذي سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التي يغلب عليها التأمل، ويعد تأمل الطبيعة سمة أساسية في تفكير طنطاوي جوهري، بل إن كتبه في التفسير تهتم في الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر في كتابه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم" الذي يقسمه إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة" كل منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ في هذا الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعي لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر في هذا الكتاب المنحى التوفيقي الذي اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية

(٣٢) المرجع السابق ص١٠٢.

من ناحية ثانية، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان ١٩٠٦م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها : اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضد الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة في إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذي نهج إصلاحي، وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية، كما يتضح مما كتبته الجمعية الملكية الإنجليزية، التي تناولت الخطاب الطنطاوي في الإطار الأبستمولوجي المعرفي لا السياسي الثوري - تعليقاً على كتاب "نهضة الأمة وحياتها" - بقولها: إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقي الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغاني، وليس في ثنايا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان(٣٣). وفي ختام المقال تذكر رأيه في سياسة الأمم، وهو في الحقيقة مقصود الكتاب الذي وضع للحكومات نظاماً جميلاً؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟

وينطبق نفس الرأي على كتابه "النظام والإسلام" الذي كان أيضاً مجموعة مقالات نشرت بالمؤيد، وقد ترجم أيضاً إلى التركية والهندية. وفي نفس الإطار نجد كتابه "جمال العالم" الذي يتفق من حيث الاسم مع "نظام العالم والأمم" و"الزهرة في نظام العالم والأمم"، ويتفق من حيث المحتوى أيضاً مع هذه الكتب ومعه "التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم"؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود في العالم، ليعبر عن قدرة الخالق الذي أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التي يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين في ذلك بالدراسات العلمية في مجال الطبيعة والحيوان، وهي سمة تظهر في كل كتاباته؛ مما جعل كثيراً من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حباً غير خفي. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التي توضح الاتصال وعدم الانفصال بين اهتمام الشيخ الديني والعلمي وهدفه في ترقية الأمة ونهضتها، فقد كان الكتاب نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذي

(٣٣) المرجع السابق ص٢٥.

استمع طويلاً إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله : "لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية"(٣٤).

ويهدف بكتابيه : "جواهر العلوم" و"ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر" إلى نفس الغاية. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في "أين الإنسان؟" وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سلماً إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر هو "وميزان الجواهر"، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطاً بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوربيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني "ميزان الجواهر" يدور أيضاً حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطباً مؤلفه : "ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد" نقلاً عن نالإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام.. وما قاله القطب الرازي في شرح مطالع الأنوار" والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته.

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع. فقد جاءت رسالته في "أصل العالم" رداً على تساؤل من الشيخ عبدالعظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضح رأيه في المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمداً على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لابلاس وغيره من العلماء". وجاءت ترجمته لكتاب كانط في "التربية"، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئاً يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التي على الأمم الإلمام بها لإعداد جيل صالح(٣٥).

---

(٣٤) المرجع السابق ص٢٦.

(٣٥) انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط في التربية.

وفى نفس الاتجاه الأساسي لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتى أهم أعماله: "الجواهر فى تفسير القرآن" و"بهجة العلوم فى الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية" ويبدؤه الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيئ بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث فى تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابى، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة.. ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية فى الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه "القرآن والعلوم العصرية" كما جاء على غلافه : "خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموماً. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأى الرجيح والعمل بهما المنجى فى الدنيا والآخرة"(٣٦). وفى "سوانح الجوهرى" يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التى تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنسانى فى الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثاً ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفية التى تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التى ألقاها فى العام الدراسى ١٩١٢/١٩١٣م على عدة كتب ورسائل أخرى منها: "رسالة الحكمة والحكماء" (٣٧) التى تحتوى على مجموعة من الدراسات التى تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبر عن نفس الاهتمامات مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هى النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه "المدخل إلى الفلسفة"، الذى يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره فى دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل فى محاضراته عن "الموسيقى العربية" التى تناولها أيضاً فى نفس المحاضرات" (٣٨).

---

(٣٦) جوهرى : القرآن والعلوم العصرية. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ،١٩٢٣م، ص٣.
(٣٧) طنطاوى جوهرى: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجى عرزوزى، الإسكندرية، ١٩١٥
(٣٨) أصدر جوهرى عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل : أصل العالم" "رسالة الحكمة والحكماء" "الفلسفة عند العرب"، "المدخل إلى الفلسفة".

وتأتى محاولته الجادة التى يبدو فيها متأثراً بكانط من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمى واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب واليوتوبيا الشاملة التى تجمع الشعوب كلها فى إطار وحدة إنسانية، كما يظهر فى كتابيه: "أحلام فى السياسة والسلام العالمى"(٣٩) و"أين الإنسان؟" اللذين اعتز بهما كثيراً وأرسليهما إلى معظم مفكرى العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته، واستجاب له كثير منهم وفى مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالى الذى سبقه فى التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب "أين الإنسان؟" فى مجلة العلوم الشرقية التى يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره ، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة فى الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعمل إنسانى عظيم فى قالب احتجاج سياسى ولم يك كتاباً موجهاً إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التى يريد حلها هى مسألة العالم كله بالإجماع. ويمثل كل من "أحلام فى السياسة والسلام العالمى" وكذلك "أين الإنسان؟" محاولة أولى مبكرة فى التفكير اليوتوبى العربى المعاصر؛ حيث (٤٠) نجد فيهما صدى لما قدمه كانط، ويمثلان معاً نظرية المفكر المصرى فى السلام العالمى، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشرى بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس فى المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلاً من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين.

---

(٣٩) تأثير كانط فى طنطاوى جوهرى كبير يتجاوز ترجمته لكتاب التربية والإشارات العديدة له فى "أين الإنسان؟" إلى استلهام محاولة كانط "مشروع للسلام الدائم" فى عمله "أحلام فى السياسة والسلام العام" وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث فى مقالته عن طريق جوهرى بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية ١٩٣٧م.

(٤٠) سنتلانا : ملخص أين الإنسان ص١١.

ولأهميــة هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ فى للدعوة إلى السلام العالمى والأسس التى تقوم عليها هذه الدعوة. فالحكيم الفيلسوف يحـاول فى كـتابه "أيـن الإنســان؟" بيان استخراج السلام العالمى فى الأمم من "النواميس الطبيعية" والنظامات الفلكية والفطر الإنسانية، وبنيان السياسة على أساس الطـبيعة، وأن مدنيــة اليــوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنســان لــم يفهــم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابهــا ومــلوكها ودعــوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوى جوهرى وروح من الأرواح القاطنة بمذنب هالى لمّا اقترب من الأرض وسأل عن السلام فى العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلاً" (٤١).

فى الفصــل الأول مقدمة الكتاب فى أحوال مذنب هالى، والثانى سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويــدور الفصل الثالث فى أخلاق الإنسان، والرابع فى علومه ومعارفه، والخامس فى اســتعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس فى أنواع الحكومات والفلاسفة،، والســابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة فى المادة والعقل، والتاسع يتــناول الفلســفة القديمة والجديدة ، والعاشر فى المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كمــا يقــول المؤلــف الحقيقة المرة فى مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصــول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسانى بالعدل فى عالم الســماوات، وفى الفصــل الرابع عشر يقدم تحليلاً للمدنية العصرية، وفى الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل فى الفصل التالى على أية قاعدة تبــنى سياســة الأمم، ويتبعه فى الفصل الثامن عشر فى درس تعليم الأطفال الحب العــام، والفصــل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معانى الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة فى سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

---

(٤١) طنطاوى جوهرى : أين الإنسان؟ دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨م.

ويحاول فى "أحلام فى السياسة وكيف يتحقق السلام العام"[٤٢]. بيان الصورة المثالية لما ينبغى أن يكون عليه نظام العالم والسبل التى توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعاً، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه فى الحساب والسياسة معاً. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالنوع الإنسان. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذى يبحث فى ائتلاف الكون وإيجاد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين ذوى الرأى، فهو لا يكتفى بأن يفكر فى السلام العام بل يعمل من أجله، يقول : إننى أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسى الموافق لنظام هذه العوالم التى نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان فى هذه الحياة".

وقد رأى البارون كاردى فو – الجزء الخامس من كتابه مفكرو الإسلام – فى عمل الحكيم الفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول: و"كتاب "أين الإنسان؟" هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو فى هذا يشبه الفارابى من حيث أصل الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو فى الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا فى أوربا مثل: توماس مور، وكامبانيلا، وألدوس هكسلى".

إن جهود الشيخ الحكيم أهلته للدعوة للسلام العالمى من منطلق إسلامى مبنى على تفهم واع للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكرى العالم له فى دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم. بموقفه من مشكلات السلام العالم. وقد رشح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصرى يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ؛ لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعى، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبدالحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية

(٤٢) طنطاوى جوهرى : أحلام فى السياسة والسلام العام، مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٣٥م، ص٣.

الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجى مع تقرير عن جهوده فى سبيل العلم والسلام، وفى أثناء ذلك عاجل القدر الرجل فى ١٢ يناير ١٩٤٠م ليتوقف كل شىء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقرى أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ الرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفى فى إطار التاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التى ألقاها سنتلانا، ولويس ماسنيون، والكونت دى جلارزا، وسلطان محمد، وعلى العنانى، ومنصور فهمى، وهذا هو محور القسم التالى:

محاضرات طنطاوى جوهرى الفلسفية :

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية واقترنت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهى "لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم. فهى مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل فى إدارتها ولا فى دروسها ما يمس بها على أى وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنباً إلى جنب يحدوهما الأمل فى رقى الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رئة كبرى فى نهضتنا العلمية، وغرس لنهضتنا العلمية الفكرية فى مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والعلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شىء بالشعلة القوية الحرة التى انبعث نورها وانبثقت حرارتها فملأت العقول نوراً والقلوب حرارة" (٤٣).

(٤٣) د. عبدالمنعم الدسوقى الجميعى: الجامعة المصرية والمجتمع، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٧.

بــدأت الدراسة بافتتاح الجامعة في ٢١ ديسمبر ١٩٠٨م، وبدئ فيها بتدريس خمســة عــلوم لم تكن الفلسفة أو أي من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهي: الحضــارة الإسلامية، الحضارة الشرقية القديمة، العلوم التاريخية، والجغرافيا عند العرب، والآداب الإنجليزية والفرنسية. وقد تقرر أن تستمر الجامعة في إكمال هذه الــدروس أو أن تستبدلها بغيرها في الأعوام التالية بطريقة التدريج والترقي؛ حتى يكــون لطلابهــا إلمــام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايــتها حــتى الآن، ثــم تنــتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد دعوة طلبتها من بعثاتهم بأوربا.

وقــد رأت الجامعــة في الســنة التالية ١٩٠٩/١٩١٠م وجوب إحياء علوم العــرب فإنهــا وحدهــا هي الــتي يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء محاضــرات في مــا وصــلوا إليــه في الفلك والرياضيات، وانتخب لهذا الدرس المستشــرق الإيطالي نلينو لتخصصه في هذا الموضوع ولما له فيه من التحقيقات التي اشتهر بها عند أهل الدراسة (٤٤).

وحدث في العام التالي تطور مهم؛ حيث تم إنشاء "كلية الآداب والفلسفة" منذ ١٩١٠-١٩١١م. فــلا يخــفى أن التدريس في الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلســلة محاضــرات تلقى في موضوعات مختلفة. كان الغرض من ذلك هو تعويد الطــلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء في سن نظام نهائي للتدريس، ولما آنســت الجامعــة في طلابهــا أنهم أكثر إقبالاً على سماع العلوم الأدبية منهم على ســماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديــث تراعى فهي حاجات أبناء القطر، وقد تم تحقيق ذلك ١٩١٠/١٩١١م وكان مــن المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية. وفيما يلي برنامج الدراسة لهذا العام وهو :

- آداب اللغة العربية. ويقوم بتدريسها حفني ناصف بك.
- تاريخ آداب اللغة، ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو.
- علم مقارنة اللغات السامية، ويقوم بتدريسه الدكتور ليتمان.
- تاريخ الشرق القديم، ويقوم بتدريسه الدكتور ملوني.

(٤٤) كارلو نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما ، ١٩١١م.

- الفلسفة العربية والأخلاق، ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد.
- تاريخ التعاليم الفلسفية، ويقوم بتدريسه الدكتور سنتلانا.
- الجغرافيا وعلم الشعوب، ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رأفت.
- تاريخ آداب اللغة الإنجليزية، ويقوم بتدريسه المستر جيل.
- تاريخ آداب اللغة الفرنسية، ويقوم بتدريسه المسيو لومونيه.

وقد توقفت بعض المواد في العام الدراسي التالي ١٩١١/١٩١٢م، ومن هذه المواد مادتي: الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية، إلا أنهما درسا في العام الذي يليه ١٩١٢/١٩١٣م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوي جوهري (الفلسفة العربية والأخلاق)، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية). وألغيت مادتي الفلسفة في العام التالي ١٩١٣/ ١٩١٤م رغم عودة منصور فهمي من بعثته بفرنسا ، ويبدو أن ما أشير حول جرأته في موضوع رسالته "مكانة المرأة في التقاليد الإسلامية"، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعداه عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام ١٩٢٠م، وابتداءً من العام الدراسي ١٩١٤/ ١٩١٥م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دي جلارزا بتدريس مادة الفلسفة "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ويبدو أن المستشرق الأسباني الذي درس عليه كثير من نبهاء الجامعة وأشاد به تلاميذها قام بتدريس مادتي الفلسفة وإن كان ذلك في سنوات تالية على عام ١٩١٤/١٩١٥م. فقد استطعنا الحصول على أصول لكتاباته في الفلسفة اليونانية. والفلسفة الإسلامية (أكثر من درس) والفلسفة العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق.

ومنذ العام الدراسي ١٩٢٢/١٩٢٣م وبعد عودة منصور فهمي للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق(٤٥)، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية:

أولاً : مقدمة في المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة).

ثانياً : تاريخ الفلسفة العامة : أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة).

(٤٥) انظر دراستنا عن منصور فهمي في كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، الأخلاق الاجتماعية.

ثالثاً : علم الأخلاق بحث فى الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات.

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها فى العام نفسه الدكتور على العنانى، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية: الإسلام والحياة العقلية: أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو، إخوان الصفا، الكندى، الفارابى، وابن سينا، الفلسفة العربية فى أسبانيا، ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، الإسرائيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوروبية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر(٤٦).

واستمر قيام منصور فهمى وعلى العنانى بنفس البرنامج فى السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل فى برنامج منصور فهمى الذى قام فى السنة الأخيرة ١٩٢٤/١٩٢٥م بتدريس تاريخ الفلسفة فى القرن السابع عشر فى فرنسا وبيان أثره بدلاً من تدريس أوجست كونت.

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمى وعلى العنانى، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التى ألقيت بالجامعة موجودة على صورة ما، وبالطبع ليس هذا الموضع مجال تحليلها كل على حدة، أو حتى التعريف بها، لكن قصدنا وضع محاضرات طنطاوى جوهرى فى سياقها التاريخى فى إطار الدرس الفلسفى بالجامعة الأهلية، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص، وهم على التوالى: سلطان محمد، طنطاوى جوهرى، منصور فهمى، وعلى العنانى، وإذا استبعدنا منصور فهمى لتدريسه الفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوى جوهرى فى موقع متوسط بين سلطان محمد الشيخ الدارعمى أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية(٤٧) وعلى العنانى مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، ويبرز اسم الشيخ مصطفى عبدالرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذى تخرج عليه

(٤٦) انظر ما كتبناه عن على العنانى فى كتابنا "الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر"، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٨ وما بعدها.

(٤٧) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف ، القاهرة د. ت.

أعلام الأساتذة[٤٨]. وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصوراً واضحاً لمعنى الفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجوداً لدى العنانى أكثر مما لدى سلطان محمد وطنطاوى جوهرى؛ وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التى تلقاها العنانى فى بعثته فى ألمانيا.

كما كان طنطاوى جوهرى زميلاً لمجموعة من الأساتذة المستشرقين، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسنيون. إلا أن الموضوعات التى قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف فى كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهرى، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم الفلسفة اليونانية وهى محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، بينما قام ماسنيون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلاحات] الفلسفية، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوى جوهرى أو قل إن الأخير هو الذى يقترب منه، ويمكن لنا أن نقارن مادة الفلسفة العربية التى قام بتدريسها الكونت دى جلارزا مع محاضرات طنطاوى جوهرى؛ والمقارنة لن تكون فى صالح الأخير. ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة فى إلقاء الضوء على الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج فى دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية فى بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات[٤٩].

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو "الفلسفة العربية"، وهى أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصرى، صحيح أن الجامعة هى التى حددت العنوان إطاراً عاماً للمحاضرات إلا أن طنطاوى جوهرى وسلطان بك

---

(٤٨) انظر عن الشيخ الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان "الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، القاهرة ١٩٨٢م، وكذلك كتاب د. على عبدالفتاح أحمد: مصطفى عبدالرازق، دار المعارف، القاهرة.

(٤٩) لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة فى ببيلوجرافيات الكتب التى صدرت فى مصر منذ بداية القرن. وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التى كانت تصدر فى العقود الأولى من هذا القرن عن الحزب الوطنى (القديم) والتى بدأ نشرها منذ ١٦ نوفمبر ١٩١٢م بالعدد ٢٣١ وما يليه.

محمد، الذى سبقه فى التدريس جعلاً من العنوان العام عنواناً خاصاً لدروسهما وكذا لكتبهما التى عرضت للموضوع، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة فى هـذا الحيـن لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عـنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة فى الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعـاة الجامعـة الإسـلامية والإصـلاح الدينى لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتـناقض بيـن التسـميتين لم يكن موجوداً، والأرجح هو الموافقة الضمنية على التسمية التى ارتضتها الجامعة ذات الميول الليبرالية وهى المعهد العلمى الذى تلقى فيه هذه المحاضرات.

يسـعى المحاضـر فى بدايـة المحاضرات إلى تقديم ملخص، أى رءوس موضـوعات لمـا سيتناوله؛ حيث يعرض لتعريف الحكمة ويصر على إضافة لفظ عـلم قـبل الحكمـة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة "علم الحكمة"، وهو مصـطلح بدأ يتردد هذه الأيام باعتباره بديلاً عن اسم الفلسفة. وتصنيف هذه العلوم إلى "نظـرية" وإن كـان يطلق عليها اسم علمية وعملية، وهذا التصنيف هو نفس التقسـيم الأرسطى للعلوم. فالعلوم النظرية ثلاثة : طبيعى ورياضى وإلهى، ويبين أن المقصـود بـالإلهى هـو "مـا بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسـلمين، وهـذا صـحيح فى الغـالب لانصـراف اسم علم التوحيد على جهود المتكـلمين، وهـو يختـلف كمـا بيـن ابن رشد عن الفلسفة لاعتماده على الجدل واعتمادها على البرهان.

والحقيقـة أن مسـألة تصـنيف العـلوم وهى المسألة الأساسية التى شغلت طـنطاوى جوهـرى كـثيراً فى محاضـراته من المسائل المهمة فى تاريخ الفكر العربى(٥٠). فقد شغلت كثيراً من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنساخين، فكما اهتم الخـوارزمى فى "مفاتيح العلوم"، وابن النديم فى "الفهرست"، بذكر تصنيف العلوم نجـد تصنيفاً مختلفاً لدى: الكندى والفارابى وابن سينا يغلب عليه الطابع الأرسطى، وبالطـبع يختلف تصنيف العلوم عند العرب عن تصنيف العلوم عند الغربيين؛ لأن كل تصنيف يعبر عن حالة العلوم وطبيعتها وعددها فى عصر المصنف، ومن هنا

(٥٠) عن تصنيفات العلوم العربية، انظر كتابنا دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، القاهرة، ١٩٩٠م، القسم الأول.

فالتصـــنيفات التى نجدها لدى بيكون، الذى يشير إليه طنطاوى جوهرى وأوجست كونـــت تختلف عن تصنيفات المسلمين التى يختلف بعضها - خاصة ما نجده لدى طاش كبرى زادة وحاجى خليفة عن التصنيف الأرسطى.

ويشـــير طنطاوى جوهرى إلى بنية التصنيف، أو أساس متن أسس تصنيف العـــلوم، وهو الأساس الأخلاقى الذى يتناول العلوم عبر المقولات الأخلاقية فالعلوم خيـــرة وشـــريرة، محمودة ومذمومة، نافعة وضارة، والعلوم الضارة هى: السحر والســـيمياء والطلســـمات والحـــروف، وهـــو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من نسائر العلوم.

ويجـــتهد طنطاوى جوهرى في تقديم تصور عضوى لتاريخ الفلسفة يشبهها فيـــه بالكائن الحى وأدوار حياته - وهو اجتهاد على كل حال خاضع للمناقشة حيث يشبه الأمم بالأفراد فى التدرج والرقى، وكما ارتقى "حى بن يقظان" فى أدوار سنه حـــتى وصـــل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى في العلوم فى نفس الأدوار على ذلـــك المنهج، ويعطى مثالاً لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء "حى بن يقظان" جيلا بعـــد جيـــل. ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب. وهو يعطى ممـــاثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحى متغافلاً عن اختلاف السياق والعصـــر والتاريخ والتفصيلات. فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة "حى بـــن يقظـــان" وتاريخ الفلسفة اليونانية، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتأليف الغزالى من جانب؛ لتفرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصـــرح بـــه، والمقصـــود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية. كما يماثل أدوار الفلســـفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة "حى بن يقظان" ويقـــارن دور هكسلـــى وهيجـــل بـــدور طاليس وديمقريطس، ودور والس العالم المعاصر مؤلف كتاب "عالم الحياة" بدور أرسطو.

وفى إشـــارة مهمة يذكر الفكر المصرى القديم الذى يتضح فيما كشفت عنه الـــبرديات، خاصـــة أشعار بنطاؤر، الذى وصل - فيما يقول - إلى ما وصل إليه أفلاطـــون وأرســـطو، ثم يشير إلى محاورة الإسكندر مع فلاسفة الهند، ويشير إلى آرائهـــم في الاجـــتماع ونظام الأمم مقارناً بينها وبين آراء أفلاطون والفارابى فى المدينة الفاضلة بشكل سريع ثم يشير إلى كتابه "أين الإنسان؟".

ويكمـل في الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية المقدمات تحت عنوان "المبدء في دراسـة الحكمة" حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه التقليد الفلسفي بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضاً لدى الكندي أول فلاسفة العرب في تصـنيفه للعـلوم كمـا لا حـظ بحق أحمد فؤاد الأهواني. يبدأ طنطاوي جوهري بالحسـاب ثـم بالهندسة ثم علم الموسيقى، وقد خصص ماسينون لكل علم من هذه العـلوم الـتي تكـون العـلم الرياضي محاضرة مستقلة، إلا أن معالجة طنطاوي جوهـري تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التي يناقش من خلالها قضـايا عديـدة متشـابكة مختلفة : فالعالم كله موسيقى، حتى جسم الإنسان ونظام أعضـائه. ويدخـل في ذلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالته إلى حكـم الأغـاني في الشـريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسـلامية؟ ثـم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة، ويشير سريعاً إلى الأخـلاق ثـم المنطق وقضاياه التي سيتناولها في محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهي المحاضرة الافتتاحية الأولى التي نحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها.

يلاحـظ أولاً أن فهمـه للفلسـفة فهـم واسـع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصـطلاحات تـاريخ الفلسـفة كمـا تحددت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما في محاضـرات ماسـينون الذي يقوم بتدريس الفلسفة في نفس العام ولنفس الطلاب، والذي نجد صدى لمحاضراته في نفس موضوعات محاضرات طنطاوي جوهري، وقـد كان ماسينون يبدو مهتماً أكثر بفكرة المصطلح الفلسفي وتطوره وهو اهتمام غـائب عـن طـنطاوي جوهـري الذي يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التي يكاد يكررها حرفياً في معظم المحاضرات.

يـتجاوز فهـم طـنطاوي جوهري للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذي يكاد يخـتفي تمامـاً، ومـن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة في المقارنات وهي مماثلات مسـتحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة. والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هي تركيزه على الجانب السياسي والاجتماعي وآراء أفلاطون والفارابي وفلاسفة الهند في المدينة الفاضلة، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقي القديم، سواء في الهند أو في مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أي من محاضري الجامعة المصرية القديمة.

وتـبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى، وهو لا يكتفي بإيـراد آراء الفلاسـفة القدمـاء فقط بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أزفلد كولبه الألمـاني، وأبيـات الشعراء، وآيات القرآن، وتسرى في المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمـة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهي قائد والعلوم جنوده "ويا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة". ويرتبط بالوعظ تداخل بين المستويين الإبستمولوجي والأخلاقي رغم اختلاف مجال كل منهما، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجيه الديني الأساسـي يربط بينهما، يقول: "جربت العلم (=الفلسفة) فألفيته لا يسكن قلباً مسكنه الغـرور" ورغم الأسلوب البلاغي الذي يقتضيه الحديث في المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو.

ثـم أخذ يشرح لغويًا معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولاً معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحققهم في الفلسفة عشقاً لها وغراماً، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف.

ويقـدم تعـريفاً للمحاضرة مستمداً من "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العـلوم" لفظـة محاضرة معناها في اللغة المجالدة وتطلق على المقالة على الحق الـثابت لـلغير ثـم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام للغير مناسب للمقام. ويوضح هذا التعريف الذي اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته في الدرس، فهو كما يتضح من نماذجه التي يعددها لنا يفهم من المحاضرة ما جاء في المصـنفات الآتيـة: "ربيع الأبرار"، "التذكرة الحمدونية"، "ريحانة "الأدب العقد الفريد "محاضرات الأدباء" "ومحاورات البلغاء" و"الشعراء" للراغب الأصبهاني(٥١)، والمحاضـرات والمحـاورات للسيوطي، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابـن عربي، وتنعكس هذه النوعية من الكتابات في أسلوبه، فإذا كانت هذه النماذج تقـوم على انتقاء "ضروب من المواعظ والآداب" فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة.

---

(٥١) عن الراغب الأصفهاني، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمي في مقدمة تحقيقه لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط٢، ص٨٧.

ومثلما يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أزفلد كولبه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد المقصود بالفلسفة التى يفهمها فهماً خاصاً يتضح من استشهاده بعبارة شيشرون التى يقول فيها: "أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقوام أمرنا، بك قامت الفضيلة، وحسنت وصرت الرذيلة وقبحت، وأى معنى لوجودنا، وأية فائدة لحياتنا إلا بك، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية". ثم يستشهد بأقوال "سيديو" صاحب خلاصة تاريخ العرب(٥٢) الذى ترجمه على مبارك، والأستاذ منرو العالم الإنجليزى فى كتابه "تاريخ التربية" من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم فى الحكمة وغرامهم بالفلسفة، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزى الذى أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمى لدى الكتاب العرب، ويعطى مثلاً لذلك بابن أبى أصيبعة "الذى حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبراً على تخليط المؤرخين، ولم يأل جهداً حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصراً قيصراً"(٥٣).

ثم يعطى أمثله مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحبهم للفلسفة والعلم. مثل ابن سينا، الذى توصل إلى إنجازات طبية فى كتابه القانون ما كانت تخطر على بال أحد، ومثل فخر الدين الرازى الذى تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، ويفيض فى إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازى مشفوعة بأبيات من الشعر تحكى مواقف حياته وعلمه وكرمه. ثم يعرض للفارابى ويفترض اعتراضاً من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم. وذلك حتى يمهد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن ابن الهيثم وموفق الدين عبداللطيف البغدادى، ويمهد للمحاضرة التالية وهى من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعثر عليها والاعتراض هو أن هذين وإن كانا عربيين ودرسا فى القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين، أليس لوطنك عليك حق، والإنسان مغرم بوطنه عاشق لمآثر

(٥٢) سيديو : خلاصة تاريخ العرب، ترجمة على مبارك، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت. [دون أن يذكر الناشر أية إشارة لمترجم الكتاب].

(٥٣) انظر ابن أبى أصيبعه: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ، د. ت. ص١١١. وما بعدها.

أجـداده". إلا أنـنا للأسـف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة.

والحكمـة عـلم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وكل منهما ثلاثة أقسـام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهـتمام بهـذه العـلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدماً الاصطلاحات الأوربية الحديـثة في تعـريف هذه العلوم، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتهذيب الـنفس وعـلم الأخـلاق والحكمـة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية. ويقال له بالإفرنجية: (مورال) Morale وفلسفة أدبية Philosophie morale.

وأمـا عـلم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمى "تدبير المدينة" و"السياسة المدنية" وكلاهما يطلق عليه Economic[٥٤] وقـد يقـال له بالإجمال : الحكمة التدبيرية، وله أقسام يذكر منها: تدبيـر المنزل Economie Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله، والعـرب قـد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة "إيكونوميا" معناها تدبير البيت أو قوانيـن الـبيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها. ويذكـر الشيخ طنطاوي مثلما يفعل مصنفو العلوم العربية القديمة أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب تزينوفون وأرسطو - دون أن يسمى هذه الكتب - ويضيف أن المـتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة "إيكونومي بوليتك" ومعناها الحقيقي "التدبير المـدني"، وقد سمى المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو الاقتصاد السياسي"، ثم يتناول "عـلم تدبيـر المدينة" أو التدبير المدني أو السياسي أو السياسة المدينة Economie Politique، وهـذا الفن كما يقرر طنطاوي جوهري محدث لم يكن اليونان يعرفوه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في اصطلاح السياسة.

(٥٤) من الواضح أن المصطلح هنا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له وإن كان تبريرا غير مقبول كلية للدلالة على التدبير، إلا أنه اقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

ويضـيف أنواعـاً أخرى للعلوم، إلا إنه يقع فى التناقض حين يعرض لهذه العـلوم العمـلية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهى التدبير الزراعى Economie Rurale وهـو عـلم أحـوال الـزراعة، وهو علم نظرى، ومن هذا القبيل التدبير الحيوانى Economie Animale وهو العلم بالقوانين التى يقوم بها تدبير المنزل.

ثـم ينتقل إلى الحكمة النظرية التى كان ينبغى عليه حسب تعريفه البدء بها ويعرفها، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهى والرياضى والطبيعى. والعلم الإلهى وهو ما لا يفتقر إلى المادة قسمان : الأول الذى يتناول المبادئ العامة إلهيًا، والثانى علم كـلىٌ أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهى من العلوم الفلسفية، بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام.

وبعـد إيضـاح قصـير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصـنيف حـاجى خـليفة "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون" الذى يرى أن العـلوم الفلسفية أربعة أنواع: رياضية ومنطقية وطبيعية وإليهة. ثم يعدد فروع هذه العـلوم، فالرياضة على أربعة أقسام، الأول هو الأرثماطيقى وتحته: علم الحساب القـبطى والزيجى وعلم عقد الأصابع. والثانى هو الجومطريا (الهندسة)، ومنه علم رفـع الأثقـال وعلم الحيل. والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم النجوم وتحته: علم الهيئة والميقات والزيج والأحكام والتحويل . والرابع هو علم الموسيقى، وتحته علم الإيقـاع والعروض. ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها. وهو هنا أيضاً يتبع التقليد الهلنسيتى الذى يبدأ بالرياضيات، والذى يختلف عن التقليد اليونانى الأرسطى الذى يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث هو العلوم الطبيعية وأنواعها، وهى سبعة: المبادئ، السماء والعالم، الكون والفساد، حوداث الجو، علم المعادن، علم النبات، وأخيراً علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه.

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنـواع، الأول "علم الواجب وصفاته"، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علماً أرسطياً أو عـلى الأقـل فـ ـين أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذى نجده بكثرة لدى فلاسفة العـرب خاصـ ـكندى والفارابى. والثانى علم الروحانيات، والثالث العلوم النفسية والمقصـود بها ليس الدراسات السيكولوجية الحديثة ولكن "معرفة النفوس المتحدة والأرواح السـارية فى الأجسـام الفـلكية والطـبيعية من الفلك المحيط إلى مركز

الأرض"، والـــرابع هـــو علم السياسات، ولا أدرى كيف يدرج هذا العلم في إطار الإلهيـــات وتفاصـــيل هـــذا العلم تجعلنا نتساءل كيف تكون سياسة النبوة وسياسة المـــلك"، وتحته الفلاحة وعلم البيطرة والبيزر" وسياسة الذات (الأخلاق) التي سبق أن أدرج بعضها في الحكمة العملية جزءاً من العلوم الإلهية؟!

ثـــم يفيـــض في الحديث عن المنطق معتمداً على كلام ابن سينا في "عيون الحكمة"، كما يعتمد على ابن خلدون، ويعرض لتقسيمه للعلوم كما يظهر في الفصل السادس في "المقدمة" كما يعتمد عليه أيضاً في بيان الأمم التي عنيت بالحكمة، وهي الفـــرس والـــروم والأمم القديمة، ويبين انتقال علومهم إلى العربية وأن العرب لم يتقبـــلوا كـــل ما جاء من اليونان، "وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوا بالـــرد والقـــبول ودونـــوا ذلـــك في الدواوين"... ويتحدث عن أول الترجمات من الفارســـية واليونانيـــة ودور عبدالله بن المقفع وخالد بن يزيد ابن معاوية، ثم دور المـــأمون ومـــترجمي بيت الحكمة ببغداد، ويعرض لنا صورة الفلسفة اليونانية كما عـــرفها العرب، ويفصل الحديث في كتب المنطقيات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العـــربية، وينـــتقل مـــنها إلى الحديث عن الطبيعيات والإلهيات وأسمائها ومن نقـــلها، وأســـماء النقـــلة، إلا أنـــه يخلط في ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلماء والفلاســـفة حيث نجد أسماء : الفارابي، والنسفي، وأبي الحسن العامري[٥٥]، وابن سينا ضمن أسماء النقلة والمترجمين.

وأحياناً يعرض لبعض القصص المتداولة في الكتب القديمة بغية تصحيحها، مـــثل قصة حرق ابن سينا لخزانة كتب المسعودي حتى لا يستفيد أحد منها خاصة كـــتب الفـــارابي، وفساد هذا الرأي واضح؛ فابن سينا نفسه يعترف بفضل الفارابي عليه.

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما يميـــز بيـــنها وبين التصوف "إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فناً للعقائد اشتهر بعلم الكلام".

(٥٥) انظر دراستنا عن العامري في مقدمة تحقيقنا لكتابه: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٨.

وينتقد الشيخ وهو محقٌ ظاهرة تفشت في الفكر الإسلامي المتأخر وهي استخدام الحواشي والشروح والابتعاد عن الأصول "إن بعض المحققين أخذ طرفاً من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا): كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومدخلاً... فصار قصارى هم أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية "لأثير الدين الأبهرى"... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغاية فيما بينهم".

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة "النجاة" التي يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب "الشفاء" في الديار المصرية.

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيداً إسلامياً أي كتب علم الكلام. وهي "المقاصد في علم الكلام" للإمام السعد وهو ستة مقاصد، و"المواقف" للعلامة الآيجي وهو ستة مواقف؛ لينهي بذلك المحاضرة الرابعة في تعريف الحكمة وعلومها المختلفة.

وتأتي المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق؛ حيث يتناول "حصر العلوم وتعريف أهمها وتبيان أجزائها". وهي لا تضيف جديداً بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى : مقصود لذاته وغير مقصود لذاته، الأول هو العلوم الحكمية نظرية وعملية، أما الثاني فهو آلة لغيره؛ فإما للمعاني وهو علم المنطق، وإما لما يتوصل به إلى المعاني من اللفظ والخط وهو علم الأدب. ويضرب صفحاً عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستحصلة به وأحوال تلك الأمور وأصناف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل.

ثم يعرض للعلم الإلهي وأجزائه وللعلم الطبيعي الذي وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء. وبعد تناولها يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التي تقرأ عادة في علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها في الجامعة جرياً على ناموس المتقدمين، فليس بعالم بالعلم الطبيعي من أغفل فناً منها، أما فروعها فهي لا تدرس في هذا الفن بل

تجعل علوماً مستقلة، وهي: علم الطب، علم البيطرة والبيزرة، علم الفراسة، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، ويعرض بالتفصيل لكل منها.

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة: الأرثماطيقي، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقي، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل في نهاية هذه المحاضرة ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى الموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية في جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيراً إيجاد الآلات الموسيقية وتقديرها. ويبين أن في الموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللتان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة في الصنائع كلها ومنها صنعة الغناء. ويعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب النفوس الشجاعة والإقدام.. فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات ، والنغمات لها تأثير في النفوس الروحانية.

ويربط بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة، ولا يجوز الخلط بينهما؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافي، وهي أدخل في علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية، ويدخل في تفصيلات لا متناهية في العروض وقوانين الغناء، ثم يتحدث عن مركبات الأغاني العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقيل الثاني، والرمل والهزج مستعيناً بالأشعار، عارضاً ما قال به الغزالي - تحليلها وتحريمها - في "الإحياء"، الذي أطلق إباحتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض. ويذكر آراء أفلاطون وفنلون الفرنسي، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة. ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى في الشعر العربي وينتقل منها إلى النسب الموسيقى في الخط العربي، وأخيراً يأتي بنوادر وأقوال الفلاسفة في الموسيقى.

ويفيض في المحاضرة السابعة "في ملخص علم الطبيعة" في الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعي، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية "إن علم الطبيعة في هذه العصور مختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة" ويفيض علماء الفيزياء في القول في قوتي الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية الثقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون في الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية.

ويعود مرة ثانية إلى "تقسيم الحكمة" في المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل في نهايتها العلوم النفسية والعقلية، ويعدد داخلها عشرة علوم هي أقرب إلى الموضوعات مثل :

- المبادئ العقلية على رأى فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأى حكماء الإسلام في البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات.
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح.
- في العقل والمعقول، والعقل الهيولاني والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.
- اختلاف القرون والأمصار والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره.
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد.
- ماهية البعث وأقوال العلماء فيه.
- كمية أجناس الحركات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع.
- العلل والمعلولات وكيفية رجوع أواخرها على أوائلها.

- الحدود والرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفيض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينتقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التي تحس من : ملموسات ومذوقات ومشمومات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منها الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان.

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر، يلاحظ في علم التاريخ المتى، وفي الجغرافيا الأين ، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروف والتعاليم الفعل، وفي المواد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال... فهذه عشر مقولات وهي: الجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودي، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات.

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو، بل من الضروري، أن تكون لها بقية. فالكلام لم يكتمل - يعرض في هذه المحاضرة التي لم يضع لها عنواناً لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الجثماني أو عالم العناصر المشاهدة، ثم عالم التكوين والتقاء العالمين. ثم الحواس الإنسانية والنفوس البشرية، وأصنافها، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحي بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحي والكهانة.

يقول في بداية المحاضرة: "أعلم أرشدنا الله وإياك أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض.. فالعالم المحسوس

الجسماني أولاً عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض، وكل مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً أو هابطاً... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل." يتحدث عن عالم الأفلاك أو الصعود من عالمنا الحسي، عالم العناصر الأربعة إلى "عالم ما فوق فلك القمر" كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفياً بعالم الأفلاك.

ويبدو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالعبارة التالية مباشرة من حديثه توحي بذلك، يضيف : "إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التي لها هذه الآثار".

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهري إلا بعرض حديثه عن "عالم التكوين"، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعني مصطلح ما تحت فلك القمر يقول: "انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكروم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق للذي بعده، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، يعرض جوهري هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح في المحاضرات، لكنه استخدمه في مقالة مهمة ظهرت في العدد ٣٤٣ من جريدة "مصر الفتاة" في ١٥ نوفمبر ١٩٠٩م بعنوان "مذهب دارون عند العرب" أعاد نشره د. عبدالعزيز جادو في كتابه عن الشيخ، وهو يكرر فيه ما صرح به هنا في المحاضرات من اتصال الكائنات، وأن العرب اقتربوا من نظرية التطور كما جاءت لدى الإنجليزي دارون.

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاث أصناف:

١- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص.. وهو متوجه لإدراك الأوليات.

٢- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات.. ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كله... وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية.

٣- وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة إلى الملائكية؛ ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء هم الأنبياء.. وتلك اللمحة هي حال الوحي.

ويفيض في بيان الوحي وحالاته "فتارة يسمع دوياً وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقي فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقول، والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه وكأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكهانة فهي أيضاً من نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملائكية".

والسؤال الآن هل تنتهي محاضرات "الفلسفة العربية" بهذه المحاضرة؟ وهل هي فقط إحدى عشرة محاضرة؟ ليس لدينا من إجابة سوى ما وجدناه بأعداد جريدة "الشعب" القديمة. هل هناك أعداد مفقودة من الجريدة؟ هل الجريدة لم تنشر كل المحاضرات؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطاوي أو تلاميذه أو أبنائه!

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية، والجزء الثاني يتعلق بالأخلاق ويتناول فيه آراء العلماء في السعادة. ولا نجد في هذا الجزء الثاني أية نظرية متكاملة في الأخلاق تقدم لنا ما يتعلق بها، ولا حتى عرضاً لأقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين، فما قدمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواعظ العامة، لقد كان في إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسع في الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسع في تدبير المنزل وسياسة المدنية إلا أنه لم يفعل.

يشير طنطاوى جوهرى إلى أن كل حى يسعى لسعادته، ولن نرى رجلاً أو امرأة، ملكاً أو صعلوكاً أو جاهلاً إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الألم ساع مجاهد. بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة. وهى قسمان: وقتية ودائمة، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة الدائمة بصفاء النفس والقناعة والصبر والرضا والشجاعة والحكمة، وبالجملة سائر صفات الجمال من الأخلاق الفاضلة. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: السعادة البسيطة، والسعادة المركبة، والسعادة العامة. والسعادة العامة هى ما قرره العالم جون لوبوك ويقصد بها طنطاوى جوهرى أن يقابل الإنسان العالم والأشياء بأحسن وجهيها.

والسعادة المركبة هى التى ذكرها حجة الإسلام فى "الإحياء" وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان: النفس والجسد والمال والأصحاب، فالأصحاب هم الأعوان فى الشدائد والمواسون فى النوائب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثانى) وهو الصحة فى البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول. وفى السعادة البسيطة يعرض رأى قابس أو ما عرف عند العرب بلغز قابس، ويفيض فى بيان مغزى هذا اللغز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحاً للصور البيانية والتشبيهات والرموز التى يحتوى عليها والتى تدل على السعادة والشقاء فى الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف فى محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا ندرى إن كان لها بقية أم لا؟

إن هذه المحاضرات تحتوى على أجزاء لا زالت مجهولة، وقد يفيد الكشف عنها يوماً فى بيان الصورة الصحيحة للدرس الفلسفى عند طنطاوى جوهرى. إلا

أنها وبصورتها الحالية تلقي ضوءاً مهماً على هذا الدرس. ولن نعد ما قدمناه من تعليقات عليها أثناء تحليلنا لها، إلا أننا سوف نتوقف عند سمات مهمة تميز تفكير مصطفى جوهري وكتاباته تتضح في هذه المحاضرات وهي:

أولاً : تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية في بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذي قام بتدريس هذه المحاضرات في العام السابق، وإن كانت محاضرات مصطفى جوهري أكثر نضجاً بمعنى أنها تحتوي على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفي لا نجده عند سلطان محمد.

ثانيـاً : تكاد تغفل المحاضرات تماماً عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، وبالتالي أي تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التي أثيرت في كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها.

ثالثـاً : الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، فأصبحت الفلسفة هي علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء. وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التي تندرج في إطارها.

رابعا : التكرار المستمر في ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستطراد في أشياء ثانوية لا تندرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر، انطلاقاً من فهمه لمعنى المحاضرة، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلان، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له.

خامساً : التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه في نفس الفترة في الجامعة، فليس هناك أدنى إشارة إلى محاضرة نلينو في "علم الفلك وتاريخه عند العرب" ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ما سيقوم الذي عاصره، رغم وجود إشارات توضح لسقائته من الأخير.

سادسـاً : عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعاً للخلف أن يحتذي بهم مع علو النغمة الحماسية والوعظية.

سابعاً : المكانة التاريخية التى تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتداداً للفلسفة العربية القديمة في العصر الحديث، تواصل وتجدد ما يدرس فى الأزهر ودار العلوم فى الجامعة المصرية الوليدة من أستاذ مصرى.

طنطاوى جوهرى والثقافة الفلسفية :

يهمنا فى هذه الفقرة كى نصل إلى معرفة موقف طنطاوى جوهرى من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه فى الثقافة الفلسفية وإلمامه بالمشكلات وتفصيلاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالاً أولياً وهو: ما المصادر الفلسفية التى استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية؟ وعما تعبر هذه الثقافة؟ وإلى أى مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية؟

لقد درس الشيخ طنطاوى أولاً بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم. فلنا أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل : أصول الدين (علم الكلام) وبعض الشروح والحواشى المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه في دار العلوم. إلا أن هناك مصدراً آخر استمد من الشيخ تكوينه العلمى، هو القراءة الحرة المستمرة والتى تمثلت فى المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التى قام بها بعض المتنورين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل : ترجمات أحمد فتحى زغلول لكتب بنتام وجوستاف لوبون التى اطلع عليها كما نستنتج من دراسته أمراضنا الاجتماعية التى نشرها بالعددين ٦٤، ٦٥ بالنشرة الاقتصادية المصرية، ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرقة الروسية مدام لينيف التى قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازى والإشارات لابن سينا وكتب الفارابى ولابن عربى والرسالة القشيرية وغيرها.

وتعبر حصيلة طنطاوى جوهرى الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين فى العقود الأولى من هذا القرن. ويمكن فى هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده خاصة فى رسالة التوحيد، وسوف نجد أن الأخير اهتم اهتماماً متعمقاً بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوى جوهرى باقياً على إخلاصه لقيمه للفلسفة باعتبارها حب الحكمة على قدر الطاقة البشرية. وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفى كما يظهر فى كتبه التى نعرفها،

وقد أشرنا فيما سبق إلى كتاباته الفلسفية وهي: رسالة الحكمة والحكماء، أصل العالم: مباحث فلسفية في الجغرافيا الطبيعية، محاضرات في الموسيقى العربية بالإضافة إلى محاضراته في الجامعة الأهلية ودراسته عن الفلسفة العربية، ومذهب داروين عند العرب، والسفسطائية، والفلسفة عند العرب، وبالإضافة إلى دراستين أساسيتين هما: أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام وبين الإنسان؟، وغيرها.

والسؤال هو ماذا يا ترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوى جوهرى في سياق هذا النتاج الذى قدمه لنا في الفلسفة العربية أولاً ثم صورة الفلسفة الغربية الحديثة كما ظهرت في مؤلفاته وترجمته لكتاب كانط في التربية ثانياً؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية التي عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها، والمصادر التي استقى منها مادته العلمية، وهذه المصادر لم تكن عربية فقط، بل وجدناه يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوربية - إنجليزية خاصة - وقد حرص في أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوربى إلى جوار المصطلح العربى، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوربيين. فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلاً من شيشرون وسنيكا مع الغزالي، كما يتناول فتلون والكون دى سنجر إلى جوار طاليس وديمقريطس. ويستخدم مؤلفات: أزفلد كولبه "المدخل إلى الفلسفة" وسيديو "خلاصة تاريخ العرب" مع استخدامه لمؤلفات : ابن خلدون "المقدمة " وحاجى خليفة "مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم".

وتظهر نزعته الفلسفية في رسالته القصيرة "أصل العالم" وهي كما يذكر مباحث في الجغرافيا الطبيعية وهي رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم. ويحدد الشيخ إجابته في ميدان "علم ما وراء الطبيعة" وهو فن عزيز المطلب صعب المنال لا يشد إليه الرحال إلا الأقلون. ويعرف هذا العلم بأنه العلم الباحث في الأمور العامة، وهي لا تخص علماً طبيعياً ولا رياضياً.. ومن أهم المسائل في علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث في الإنسان في أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته في هذا الوجود. وهو في إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح

بختر الألمانى لمذهب داروين، ويعرض لأدوار الفلسفة والرأى الحديث الآن فى أصل العالم، ويذكر كلا من: ابنوقليس، ولا بلاس وديمقريطس وطاليس وأبيقور وانكيمانس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو وانكساجوراس وبروتاجوراس وفيثاغورس. كما يذكر المدارس: الرواقية والسفسطائية وغيرها. مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية.

ونفس الأمر نجده فى محاضرات فى الموسيقى العربية وكذلك فى رسالته "الحكمة والحكماء" حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولع بجمال هذا العالم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطاليس اليونانى وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحسن الخلق كسولون، ومنهم من آثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كديوجينس الكلبى.. ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابى وابن رشد وأضرابهم. فأولئك هم قواد الأمم حقيقة.. ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمى فى ديارهم مثل بيكون ونوتن وسبنسر وداروين وغيرهم.

وتتجلى ثقافته الفلسفية فى توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها فى كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة فى كتابه (أين الإنسان؟) حيث نجد مصطلح الفلسفة عنوانا لعديد من الفصول : الفصل السادس لأنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع: الفلسفة العتيقة والفلسفة الجديدة، والعاشر المنطق والأخلاق والسياسة، وفى الفصل الثانى يستشهد بأقوال كانط فى التربية. وفى السادس يعرض آراء أرسطو واسنسر وداروين وينتقدها، ويبين فى الفصل التاسع أن نظرية التطور والبقاء للأصلح لا ترجع إلى داروين فقط بل إلى إبيقور أيضاً، ويخبرنا فى الفصل الثانى عشر "إن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلات السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزى والفاضل اللورد ليفبرى والعلامة ماركس الألمانى والمستشرقة المدام ليديف (جلنار الروسية) وكانط الألمانى. كما يذكر من العلماء اسحق نيوتن فى الفلك وداروين فى الفلسفة وسبنسر الإنجليزى، وفلامريون الفرنسى الذى اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض، والاشتراكيون وأديسون الأمريكى كما يشير إلى القطب الشيرازى والأسفار الأربعة. ويتوقف عند لغز قابس ومعناه الأخلاقى.

ونجد نفس الموقف في أحاديثه في السياسة والسلام العام وهي كما يشير في المقدمة "مباحث في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والطبيعية" ويشير إلى مراجعه التي تحتوي على عدد من المراجع العلمية الإنجليزية . ويتجاوز في هذه الكتابات الفلاسفة العرب واليونان والأوربيين المحدثين.

لقد اطلع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها مثل كتاب أزولد كولبه "المدخل إلى الفلسفة" وكتاب "التربية" لكانط الذي ترجمته السيدة أنت تشرتون إلى الإنجليزية ونقله الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمات المبكرة لأحد كتب كانط إلى إشارة خاصة وأن كانط قد عرف في العربية من قبل هذا التاريخ من خلال محاضرات ملتينون والكونت دي جلارزا والمقالات التي نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقاد مقالين عن كانط عام ١٩٢٤م، وقد نشر بيما أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك في كتابه "الجوانية"، وكتب إبراهيم حداد في المجلد الرابع عشر من مجلة العصور في أكتوبر ١٩٢٨م عن "إيمانويل كانط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" كما نشر حنا خباز فصلاً مهماً عن كانط في كتابه عن "فلاسفة الأدهار".

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوي جوهري لكتاب كانط في التربية ترجع إلى أنها وضعت بين يدي الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه بين الأسرة والمربي والمعلمين، وقد توالت الأبحاث حول التربية عند كانط فكتب حسن كامل عن " هيلفيستوس وكانط وأثرهما في التربية" في المجلد ٨٨ بالمقتطف. كما أثار د. محمد فتحي الشنيطي في الكتاب التذكاري عن عثمان أمين "خواطر كانط في التربية" ودرس عبدالرحمن بدوي "فلسفة كانط في التربية" ١٩٨٤م وأخيراً د. سهام محمود العراقي تناولت "فلسفة الدين والتربية عند كانط" ١٩٨٠م، لقد طلبت مجلة النهضة النسائية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا أنه لم يجد موضوعاً أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه ويسعده في نشوئه ويزيده كمالاً وجمالاً في سائر أيام حياته، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط .

ويهـدف الشيخ من الترجمة إلى بيان فلسفته العملية في تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية. والعمل في الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب، بل هو أقـرب إلى التـلخيص مـنه إلى الترجمة. ولا نهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكـتاب أو تـلخيص التـلخيص، فقط نشير إلى كونه محاولة مبكرة في نقل أحد النصوص الفلسفية، وهي محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيري الذي نقل واحـداً من أهم كتب ديكارت وهو "المقال في المنهج" وهي ترجمة أساسية مزودة بتعـليقات وشـروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس الفلسفة الحديثة اعتماداً على أمهات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوي جوهري لكانط، وبمقارنـة العملين يظهر اختلاف الغرض حيث اهتمام الشيخ عملي موجه لجمهور عـريض، بينما اهتمام الخضيري اهتمام علمي معرفي موثق يخاطب المتخصصين قـبل مخاطبـته للمثقف العام، يقدم منهجاً في الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفي العربي بإحياء مصطلحات وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومـع ذلـك فللشـيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة؛ مما جعله يـتجاوز كتب التراث الصفراء ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقي كما يطالعه في كتب الفلسفة، ويقدم لنا درساً فلسفياً حديثاً في الجامعة المصرية القديمة.

وتأثيـرات طنطاوي جوهري الفلسفية متعددة في تلاميذه حيث نجد عديد من الدراسـات والكـتابات الفلسفية في هذه الفترة تمت من خلال تلاميذه نخص بالذكر مـنها كـتابات محمد لطفي جمعة خاصة: مأدبة أفلاطون، وتاريخ فلاسفة الإسلام وترجمـته لكـتاب ميكافيلي الأمير. وقد أشار لطفي جمعة – الذي يستحق دراسة خاصة – إلى أثر طنطاوي جوهري عليه وكتب عنه في عدة مواضع من مذكراته نذكـر منها : محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام[٥٦]، وكذلك رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفي جمعة[٥٧].

---

(٥٦) راجع لطفي جمعة : محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان. القاهرة، ١٩٩١ ص ٩٤-١٠٢.

(٥٧) راجع لطفي جمعة : حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفي جمعة، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠ ص ٧٤-٨٠.

مى زيادة :

الجيل الأول من طلاب الجامعة (*)

(١)

تتفرد مى زيادة فى تاريخنا الأدبى المعاصر بسمات عديدة تجعل لها مكانا مميزا فى تاريخ الأدب العربى الحديث. ولا تنحصر تلك السمات فى كونها فتاة اقتحمت عالما كان قاصرا حتى تلك اللحظة على الرجال، وبرزت فى عالم الصحافة والأدب. وكان لها صالونها الذى ارتاده غالبية أدباء وكتاب عصرها بل وبعض علماء العرب فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، ذلك المنتدى الذى صور وكأنه جزيرة حضارية فى صحراء مجدبة تارة، أو باعتباره قصر فخم فى قرية كبيرة بائسة هى مصر، بينما كان فى حقيقته صورة أخرى لما نجده لدى مدرسة لطفى السيد والتى أقامها فى فصول جريدة السياسة، والتى أخرجت لنا طه حسين ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبدالرازق ومى نفسها، أو ما نجده فى الجامعة الأهلية الوليدة. والتى كانت مى أيضاً من طلابها النابهين.

لقد ارتبطت مى زيادة التى قدمت من لبنان مع والدها إلى القاهرة وقد كان للمثقفين الشوام بالقاهرة فى مطلع القرن دور ما فى الثقافة والصحافة المصرية، ويختلف إسهام كل منهم حسب طبيعة وميول الصحيفة التى يعمل بها، أو قل حسب القوى التى تعبر عنها تلك الصحيفة. أقول ارتبطت مى ووالدها صاحب جريدة المحروسة وللاسم مصريته الصميمة بقوى البرجوازية المصرية الناهضة وجناحها الليبرالى الذى قاد الثورة الوطنية فى ١٩١٩ والذى قام بحركة تنوير عامة تمثلت فى إقامة الجامعة المصرية وإشاعة نوع من الثقافة العقلانية الجديدة عن طريق كثير من الصحف الحرة[١].

(*) نشرت على حلقتين فى مجلة أدب ونقد ١١-١٩٨١ بعنوان مى زيادة قراءة فى كتاباتها الفلسفية. وفى دراسات عربية، بيروت، العدد ١٢/١١ السنة الحادية والثلاثون، سبتمبر - أكتوبر، ١٩٩٥، ص٦٥-٩١

(١) يمكن أن نستقى كثيراً من عناصر تاريخنا الفكرى المعاصر: أعلامه، قضايا، صراعاته من خلال الدوريات بالإضافة للكتب وقد أدت الصحافة العربية دوراً هاماً للمثقف العربى فى بداية القرن ونخص بالتحديد جهود كل من مجلة المقتطف والهلال والعصور ومجلة الحديث الحلبية وغيرها كالرسالة والثقافة والأديب والأدب.

وهنا وهناك كانت مى زيادة...، يرتقي اسمها في ازدهار في كل المواقع: تكتب في المحروسة، وفي المقتطف. تخطب في الجامعة وقاعة وست هول، تجوب المنتديات الثقافية والفكرية تتحدث عن الإخاء والمساواة، تدعو للتمدن وتشيد باللغة العربية، وفضلها في صالونها الأدبي المميز، وفي حوارها ونقاشها في كل لقاء، في ظل الحركة الوطنية التي تشمل مصر كلها والتي كانت مى تعترف دواما بفضل هذه النهضة الوطنية العامة عليها وعلى أدبها. تقول في حديثها إلى طاهر الطناحي كما يقص علينا في "أطياف من حياة مي"، "وفي خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية القديمة فكنت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة. وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق الأسباني "الكونت دى جلارزا"[٢] وتاريخ الآداب العربية على الشيخ محمد المهدى، وتاريخ الدول الإسلامية للشيخ محمد الخضرى .. وهنا كانت يقظتي الأدبية الصحيحة والخلق الجديد الذى أمدتني تلك الحركة بروحه".

وتؤكد على هذا التأثير مرة ثانية بقولها : "أستطيع أن أقول أن أهم ما أثر في مجرى حياتي ككاتبة ثلاثة أشياء: أولا: النظر إلى جمال الطبيعة، ثانياً : القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته الرائعة[٣] ثالثاً : الحركة الوطنية التي لولاها ما بلغت هذه السرعة في التطور الفكري"[٤].. كانت كاتبة أدبية وشاعرة إلى حد ما[٥] كما يعلم كثير من المطلعين على كتاباتها وآثارها.. وكانت فيلسوفة وتلك ناحية هامة في حياة مى ناحية مجهولة نميط عنها اللثام في بحثنا هذا.

---

(٢) قامت الدراسة في الجامعة المصرية على جهود أساتذة مصريين ومستشرقين وبالنسبة للفلسفة فقد تولى تدريسها من الأساتذة كل من : سانتيلانا المستشرق الإيطالي وسلطان بك محمد ١٩٠٩/١٩١٠ ثم ماسينيون الفرنسي والشيخ طنطاوى جوهرى ١٩١٢/١٩١٣ وتوقف تدريسها بعد ذلك حتى جاء الكونت دى جلارزا – وكان محاميا يعمل بالمحاكم المختلطة بمصر وتولى تدريس مادتي الفلسفة العربية والأخلاق. وتاريخ الفلسفة واستمر في هذا العمل مدة طويلة منذ العام الدراسي ١٩١٤/١٩١٥. وقد أخذت عنه "مي" دروسيا في الفلسفة في هذه الفترة.

(٣) طاهر الطناحي : أطياف من حياة مي، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٤. "وقد استفادت مى من أحمد لطفي الذى كان يعلمها القرآن قراءة وتلاوة".

(٤) المصدر السابق ص١٣.

(٥) أصدرت مى ديوان واحدا بالفرنسية ١٩١١. ولم تكتب أو بمعنى أدق لم تجيد كتابة الشعر بالعربية وكانت إسهاماتها النثرية وليس الشعر هو أهم ما قدمته للأدب العربي الحديث.

(٢)

وكانت مى من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن فى الجامعة، وقد كن بالطبع قلة فى ذلك العهد. لكن مى كانت من هؤلاء القلة اللاتى تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكى مبارك، الذى كان واحدا من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة فى الفلسفة وكانت مى منافسة قوية له، كما يخبرنا هو فى مجلة "صوت المرأة" فى عدد خاص "بمى" بعنوان عروس الأدب يقول : "ثم تجيء عروس الأدب النسائى فى هذا الجيل، وهى فتاة أعرفها جيداً فقد كانت رفيقتى فى الدرس، وزميلتى فى طلب الأدب، والفلسفة بالجامعة المصرية.." لقد كانت مى منافسة خطرة كما يظهر من نفس المقال الذى يكرر فيه عنها.. "وكان لى بالجامعة المصرية زميلة تناقضنى منافسة عنيفة"(٦).

ونتوقف قليلاً داخل الجامعة مع "مى" التى تدرس الفلسفة، والتى تعطى لنا وصفا لفتيات الجامعة فى هذا العهد كما كانت معهن فتقول: "كنا نجتمع هناك كمؤتمر دولى التأم لعقد الهدنة وتقرير شروط الصلح أو كمؤتمر نسائى غرضه المطالبة بحقوقه والمجاهرة بمبادئه، على أن الأحاديث الدائرة بيننا لم تكن لتدل على شيء من ذلك لأنها كانت مقتصرة على أخبار الكونسرتات والسينما والأزياء وأشكال البرانيط الحديثة. وكان يتخلل هذه الثرثرة النسائية المحضة ضحك طويل "يدب دبيبه".. فى كل موضوع تجاذبت أطرافه فتاتان. فكيف إذا صار ضجة فتيات كثيرات".. ومن عجائب الحديث النسائى أن السيدات إما يصغين جميعاً ولا تتكلم منهن واحدة، وهذا أندر من النادر. وأما يتكلمن جميعاً فى آن واحد ولا تصغى منهن واحدة (٧).

لقد كانت تختلف هى عن هؤلاء، وكان لها تميزها داخل الجامعة ولها دورها كما أشارت إلى ذلك السيدة هدى شعراوى رائدة النهضة النسائية الحديثة فى

(٦) د. زكى مبارك : مجلة صوت المرأة القاهرية، ديسمبر، ١٩٤٩، ص٢٦.
(٧) مى زيادة : "وصف غرفة فى مكتبة" مجلة المقتطف مجلد ٥٣ عام ١٩١٨، ص٤٦٥.

مصـــر التي تذكر في حفل تأبين مي أنه: "في شهر ابريل سنة ١٩١٤ نظمنا سلسلة محاضــرات للســيدات في الجامعـــة القديمة وبينما كنت أغادر القاعة، عقب إلقاء المحاضـــرة ألقيـــت فتاة لفتت نظري برشاقة حركتها.. استوقفتني تلك الفتاة قائلة.. ســيدتي هــدى: أنـــا معجـبة بمشروعك، مقدرة لمجهودك لذلك أضع نفسي تحت تصـــرفك، لا تظني صغيرة لا أستطيع معاونتك. أنا كاتبة وشاعرة. وأنا أكتب في الصحف والمجلات أنا "مي" لابد أنك قرأت شيئاً لي ألا تعرفينني؟[8]

لقــد كان يعرفها كل زملائها في الجامعة يقول أشهر طالب ومدرس وعميد لـلجامعة ولــلأدب العربي: "لقد عرفت مي" سنة قبل الحرب الكبرى وعرفتها في الجامعـــة المصرية القديمة في حفل كان يقام لصديقنا الأستاذ خليل مطران، وكانت تـــتحدث فيه إلى الجامعات لأول مرة فيما أظن وسمعنا نحن طلاب الجامعة لأول مــرة في تاريخنا أيضاً صوت فتاة تتحدث إلى الجماهير وكان صوتاً عذباً لا يكاد يبــلغ الأذن حـــتى يصــل إلى القلب وتعلقت النفس بهذا الصوت وامتلأت القلوب بصـــاحبته في أحـــاديث أولـــئك الشبان عندما كانوا يتحدثون بعد أن انصرفنا عن المحفــل. واعـــتذر لصـــديقنا الأستاذ مطران فأقول لعل هؤلاء الشبان من طلاب الجامعة قد تحدثوا بعد الحفل عن مي بأكثر مما تحدثوا عنه هو[9].

ويؤكد طه حسين على صورة "مي" طالبة الجامعة الجادة يقول: "وأعود إلى مصـــر فأراها طالبة في الجامعة المصرية تختلف إلى الدروس مهما يكن أصحابها ومهمـــا تكـــن موضوعاتها ومنذ ذلك الحين لم أراها إلا مشتغلة بالعلم طالبة له في بيـــتها، وفي الجامعـــة وفي كل المظان التي كان العلم يطلب فيها، ثم مسافرة إلى أوربـــا إذا ســـمحت لهـــا الفرصـــة لتســـمع العلم في سويسرا أو فرنسا أو ايطاليا وغيرها"[10].

والســـمة الهامـــة في تكويـــن شخصـــية "مي" والتي يؤكد عليها طه حسين بالإضـــافة لتأسيســـها لأول مرة في تاريخنا المعاصر الصالون الذي استؤنفت فيه الحياة الأدبية المشتركة بين الرجال والنساء بعد أن انقضت عصور بغداد والأندلس

(٨) هدى شعراوي : تابين مي زيادة ، الاتحاد النسائي المصري، خاص ص١٦.
(٩) د. طه حسين : أثر مي في الأدب. حفل تأبينها ص٢٣-٢٤.
(١٠) المصدر السابق ص٢٢.

هي التفلســف والتفكير العقلاني يقول: "والشيء الثاني الذي أسجله هو أن "مي" قد تأثــرت كمــا تأثرنا نحن في شبابنا بحادث بسيط في نفسه كل البساطة ولكنه بعيد الأثــر في حياة كثير من جيلنا هذا الحادث هو محاضرة ألقاها أستاذنا أحمد لطفي السـيد في نــادي المــدارس العــليا عــن أبي العلاء، وما أكثر الذين سمعوا هذه المحاضــرة وما أكثر الذين فكروا فيها ولكن هناك قوماً سمعوها وسمعوا الحديث عــنها فــلم ينقض تفكيرهم فيها حتى أخذوا أبا العلاء على أنه موضوع يصح أن يفكــروا فيه، من هؤلاء (مي). فقد أخذت أبا العلاء الذي أظهره لطفي باشا لجيلنا على أنه شيء يجب أن يفكر فيه، فكرت فيه عملت على تتبع ما كان يكتب عن أبي العلاء، وما لقيتها ألا تتحدث في فلسفته وتشاؤمه وفي عزلته"[11].

وبالطــبع يمكن تفسير قول طه حسين هذا بأنه تأكيد على فعل التفكير نفسه ولـيس مجرد موضوع التفكير (الظاهري) ألا وهو أبو العلاء.. ولكن ذلك الاتجاه العقــلاني الــذي بدأ بأستاذ الجيل ثم ظهر في دراسات عميد الأدب العربي الأدبية وتبــلور في كتابات مي الفلسفية تلك الكتابات التي تمثل جانباً هاماً في حياة وتفكير "نابغــة الشــرق". إن هذا الجانب الذي مسه برفق طه حسين هو الذي أبصره عن كثب واحد من أهم العقول الجادة وصاحب النظرة العلمية الثاقبة وهو سلامة موسى محــرر المجــلة الجديــدة، وصاحب المؤلفات التي شكلت عقلية جيل من المثقفين المصريين في هذه الفترة، الذي يصفها "بالأديبة الحرة" يقول : "كنت أقعد إلى "مي" ونــأخذ في الحديــث عــن الآداب أو الاجتماع لأتعجب من قوة تفكيرها وإبرازها للمعاني الدقيقة والآراء الجريئة التي لم يكن أحد من قرائها يدري أنها تؤمن بها أو تفكر فيها. فقد كانت في جميع مؤلفاتها تبدو (ظاهريا) وديعة يقطر الحنان من قلمها تتجــنب الــزوايا الحادة وتسلك الطريق المستقيم ولا تحرف عن القواعد السنية في الأدب والاجتماع"[12].

وقــد كــانت اهتمامات مي الفلسفية العلمية واضحة لدى معاصريها يتبينها المثقف الواعي، فبالإضافة لشهادة كل من طه حسين وسلامة، يبين الأستاذ محمود يوســف أنها "كانت تنفرد بأسلوب يجمع إلى الرشاقة دقة البحث والاستقراء وصحة

---

(١١) نفس المصدر ص٢٤.

(١٢) سلامة موسى : المجلة الجديدة "الأديبة الحرة".

التعليل والتدليل والاستنتاج. وكان أسلوبها يمت بصلة وثيقة إلى الرصانة والهدوء العلمي شأن أولئك الذين انقطعوا للدرس ووهبوا أنفسهم للعلم، وكانت مي في كثير من أبحاثها تنحو منحى الفلاسفة في كتابتها وتفكيرها بتأثير تعمقها في دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية. ولها كلمات وآراء تعد أفكاراً حديثة وتصلح أن تكون رؤوساً لنواح من التفكير جعلتها بحق من أعلام الثقافة ومن قادة الرأي في العالم العربي"(١٣).

•••

"من" و"إلى" "مي" كتبت كثيراً من الرسائل التي تقدم لنا صورة واضحة عن الحياة الأدبية والثقافية في مصر. بما فيها من الحقائق التي قد لا نجدها في الكتب. كتب إليها العقاد وأنطون الجميل وجبران ومطران ولطفي السيد وكثيرون كتابات تفصح عن اهتمامات هؤلاء الأعلام وقراءاتهم وفيما يفكرون فيصح أن تتجاوز هذه الرسائل الجانب الشخصي لأصحابها لتكون مصادراً للحياة الفكرية. كتب إليها أنطون الجميل في ١٥ إبريل ١٩١٥ بعد أن قرأ مقال من يومياتها بجريدة المحروسة عنوانه "غرفة في المكتبة" وكانت مي وقتئذ تتردد على الجامعة المصرية للدراسة فكتبت عن غرفة مكتبتها ووصفتها أبدع وصف أعجب به أنطون الجميل فأرسل يقول: قرأت اليوم ما كتبته في "يوميات فتاة" عما جال في صدرك من العواطف أثناء تلك الدقائق الوجيزة التي قضيتها بين صور مشاهير الكتاب في إحدى غرف الجامعة المصرية. وتلوت على مهل كمن يتلو صلاة أو يترنم بأنشودة، ما أوحى إليك من إلهام: منظر أمراء الفكر مصورين على الجدران من ديكارت وكورنيل وراسين وموليير وفولتير وهوجو.

ما أجمل هؤلاء الرجال بل أنصاف الآلهة تذيع مفاخرهم بعد أجيال فتاة شاعرة، وتمجد أرواحهم بلغة لم يعرفوا منها إلا الاسم، وليدة جبل الزيتون وربيبة جبل الأرز تنشر مآثر عظماء أبناء السين بلغة سكان المضارب".

فماذا قالت عن الجامعة وعن (غرفة مكتبها)؟ وماذا كتبت حتى يتوقف أنطون الجميل محرر الأهرام ليشيد بها ويثني عليها "من البداية نقول أن الجامعة بالنسبة لمي ليست فقط مكاناً للدراسة، بلا هي مهبط للوحي وفكرة للتأمل وعليها

(١٣) طاهر الطناحي : المصدر السابق ص١٥.

عقدت آمال كبار تتحدث عنها. كأنها تتحدث بلسان الأمة المصرية وهي تقول "يقال أن العالم نحو ثلثمائة جامعة (١٩١٥). ولكن الجامعة المصرية أحدث هذه الجامعات.. أنها مفتوحة للجميع ولا يقلل من فضلها حداثة سنها. أن كل صغير مستودع آمال كبيرة لأن له قابلية النمو والتأثر.. ليست الجامعة ينبوع علم وأدب لطلبتها وطالباتها فحسب بل هي مهبط وحي لي حين أبلغها قبل ابتداء الدرس الذي ابتغي حضوره بدقائق اقضيها بالانتظار والتأمل".

وتصف لنا تأملاتها في غرفة المكتبة وكأنها تقدم لنا تحليلاً لأعمال وشخصيات الكتاب والمفكرين الذين تزين صورهم جدران هذه الغرفة تقول: "أنا الآن في غرفة صغيرة تابعة لمكتبة الجامعة وليس في هذه الغرفة من الكتب إلا ثلاثة أجهل أسمها ولغتها لأنها خفيت تحت كتاب رابع من تأليف مارمونيل وهو أديب فرنساوي لم يتفوق في موضوع من الموضوعات الكثيرة التي عالجها بل اكتفى بالإجادة فيها جميعاً إجادة معتدلة تاركاً البراعة والتفوق لأستاذيه الكبيرين فولتير وروسو الذي حاول تكوين مجتمع جديد بقلمه القادر البليغ والذي كافح القيود الدهرية برأس قلمه الذي لم يكد يلمس القرطاس لرشاقته وخفته حتى نفذ كالسهم إلى أعماق الأفكار فابتسمت لذلك الفوز شفتاه وكانت تلك البسمة الخالدة فجر الحرية المنبثق من ليل العبودية الأليم".. هذه مي التي وصفها سلامة موسى تضيف" كلما رأيتني وحدي في هذه الغرفة شعرت بأن في وجوهها روحاً هي مجموع أرواح النوابغ الحاضرين هنا برسومهم وخلاصة الأفكار المطلة من أحداقهم.

ولكن لنتابعن سيرنا في الغرفة.. في منتصف الجدار إلى اليمين صورة هوجو في شيخوخته ويده تحمل جبهته المثقلة بالأفكار العظيمة... وإلى شمال هوجو أرى الفيلسوف ديكارت الذي قال فولتير في وصفه أنه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن الخامس عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه في جملة واحدة: "لتبلغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة في حياتك جميع الآراء والاعتقادات التي شببت عليها ثم تقيم أسساً جديدة لآراء واعتقادات شخصية.

وتستدرك "مى" كأنها تفجر موضوع من أهم موضوعات الفلسفة وهى تهتف "سبحان الله! إلى شمال ديكارت أرى بوسويه[١٤] ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه في ساعات الوحدة وبماذا يجيبه الأسقف؟ ليست لى سبيل إلى التجرد من جسدى حينا؟ لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة لأعلم كيف يتناقش الدين والعلم فى عالم الأرواح!.

على يمين هوجر موليير الشاعر المنتقد المضحك الذى ملأ تأليفه تحت لهجة الاستخفاف والظرف والتنكيت انتقادات لجتماعية وعلمية ودينية.. وعلى يمين موليير وجه نحيف جذاب يعبر عن شخصية عبقرية من هذا؟ .. تقول مى .. "لو نسى مصورك كتابة اسمك تحت رسمك. لو درست آثار فكرك وعلمك وانتقادك وطمس الزمان كل ما أبده قلمك. لو أكلت النار وجهك غير مبقية إلا على شفتيك لعرفتك يا فولتير) يالفمك من فم هائل فى كلامه هائل فى بسمته هائل فى سكوته حتى فى سكوت الصور.

وعلى الجدار المقابل لجدار فولتير صورة فينلون مؤلف كتاب "تليماك" المملوء بالانتقاد الدقيق الخفى لحكومة لويس الرابع عشر وللملك العظيم نفسه". تلك هى الصور التى أشارت إليها مى وعلقت عليها ووجدت فى أصحابها من أدباء وفلاسفة صورة أصحاب الاستنارة والتحرر العقلى والاجتماعى. لم تلهم هذه الصور أسماء الروايات والمؤلفات ولا موضوعات كتاباتهم مسرحية كانت أو أدبية بل كانت انطباعاتها عنهم تدور حول نقدهم الاجتماعى هكذا رأت ديكارت وموليير وفولتير.

تلك هى تأملات مى فى "غرفة المكتبة" فى الجامعة المصرية. ولا شك أنها كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة فى نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوها لتمثيلهم فى إلقاء خطبة باللغة الفرنسية فى تكريم استاذ الفلسفة الكونت دى جلارزا فى الحفلة التى أقاموها له مساء ١٣ أبريل سنة ١٩١٧ فى حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان[١٥]. ولم

(١٤) مى زيادة : غرفة فى المكتبة. المصدر السابق.

(١٥) درس جلارزا مادتى : الفلسفة العربية والأخلاق كما درس مادة الفلسفة العامة وقد نشر كتابيه فى المادة الأولى وحصلنا على مخطوطاته فى تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الخاص

يتردد أساتذه الجامعة وطلابها فى تكليفها بإلقاء خطبة وداع الشيخ محمد الخضرى أستاذ تاريخ الأمم الإسلامية والشيخ محمد المهدى أستاذ تاريخ الآداب العربية فى الحفلة التى أقيمت فى فندق شبرد فى آخر كانون الثانى ١٩١٨.

•••

تـرى ماذا قالت أمام أستاذ الفلسفة المستشرق الأسبانى "جلازا" وذلك الجمع المحتشد فى فندق شبرد من المفكرين المصريين وبينهم سفير أسبانيا وقنصلها فى القاهـرة دون كريستوبال فالين، ومسيو دى كلاريوس أن مى تبدأ حديثها بقول الفرنسين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن أيها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنيها إلى العالم الرومانى من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بآدابها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة.. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية لأنها أعطتنا أستاذاً من أمثل بنيها وهى حسنة لا تقابل إلا بجميع الثناء. فلتحى إذا أسبانيا الكريمة الجميلة فى شخص أستاذنا الأسبانى(١٦).

أنهـا تتحدث بمرارة النفس المثقلة بهموم الجهل والتخلف مشبهة تاريخنا فى بداية القـرن العشرين بالقرون الوسطى فى حديثها عن البعث العتيد وهى تحيى أستاذها قائلة : "أيها السادة، تاريخ القرون الوسطى الذى انتهى فى أوربا بابتداء القـرن الخامس عشر يكاد يمتد عندنا إلى أواخر القرن التاسع عشر.. أليست هذه السنوات الأولى مـن القرن العشرين أشبه شىء بعهد القرون الوسطى نظراً إلى حالة العامة؟.. الشعب هنا مستودع ظلام وجهل ترتع فى ربوعه الخرافات والشقاء ولا أظن أن أما ينقصنا هو اختراع الطباعة لندخل أشعة الفكر مع الكتاب إلى تلك النفوس النائمة. ولكن ننتظر التعليم الإجبارى، ننتظر عمل المدارس الابتدائية منها والعـليا ننـتظر الوقـت أبـا العجائب، ننتظر زيادة غيرة (وحماس) فى الرؤوس

بصـغار الأفلاطونيين ويظل جزء أول سابق على هذا الجزء مفقود نحاول الحصول عليه لتكتمل مؤلفات جـلازرا. الذى يعد من أهم مدرسى الفلسفة بالجامعة الأهلية مع سنتيلانا وماسـينيون. والمقتطف السابق من مقالها البعث العتيد بالمقتطف مجلد ٥٥ عام ١٩١٨م ص ١٢٩ ثم نشرت فى كتابها "كلمات وإشارات".

(١٦) المقتطف ١٩١٨ ص١٣١.

المفكـــرة، وزيادة تحفز في الهمم الناهضة، لنسير في طريق فوز ميمون إلى عهد جديد يخرجنا من ليل القرون الوسطى إلى نهار البحث العتيد.

اشــتهر أحــد الرومان بكلمة رددها سنوات طويلة وهي: "فلنهدم قرطاجنة" وفي نفــس الفــئة الراقية عندنا أمنية ثابتة وهي "فلنهدم الجهل" وإنما نهدم المدائن بقنابل المدافع، وأما الجهل فظلام، والظلام لا يهدم إلا بتغلب النور.

النور!.. النور! نريد دواما وفي كل مكان! نريد أن نعرف ذل العبودية، كي نــدرك عــز الحرية! نريد أن نكسر قيود الأرغام كي نقيد ذواتنا اختيارا بواجبات ســامية. نحــن نعلم أن قيود الحرية أوفر من قيود الظلم عددا، وأرق نوعاً وأواجع وطأة، ولكن في قيود الظلم إذلالا يسحق الشخصية هابطاً بالإنسان إلى تحت درجة الإنســان، وفي قيود الحرية عزة تعلو بالمرء إلى قمة العظمة فتصيره إنساناً كاملاً يقــوى عــلى الــنظر مليا في وجه الإنسانية المجاهدة قائلاً : أنا أبنك وقد صيرني جهادي أهلا لهذه النبوة المقدسة.

إن مي هــنا لا تــنمق عبارات أدبية ولا تصنع من الكلمات شعراً وأدباً إنها تحــدد فكــرة الجامعة في عقول مفكري مصر وأملهم في بعث (علمي جديد) أنها تبصــر الــتقدم في نهضة تعقب عصورنا الوسطى وتقف مع طبقتها البورجوازية الناهضة في قمة لحظة الاستعداد للاستنارة المرتقبة كما تعبر عن ذلك أفكارها في خطــبة ١٣ إبريل ١٩١٧ وهي تخاطب "جلارزا" قائلة: أيها الأستاذ الكريم.. نحن جــزء مــن الفئة التي ذكرنا. ولقد صدق فينا مثل أهل "اليوجا" الهندية القائل : "إذا اســتعد التلميذ جاء الأستاذ". ساعة تقف نفوسنا حائرة عند أبواب المستقبل تتجاذبها عوامــل الشــك والرجاء فتدفعها حينا وتحجمها حيناً وفي هذه الساعة الخطيرة من حياتــنا الأدبيــة نراك عاملاً يدا بيد مع أساتذة جامعتنا الأفاضل ومع نفوس غيورة أخرى تعمل لنهضتنا. ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وهــناك في قاعــة الــدرس الصغيرة حيث يدخل شفق المساء على عجل، وتســرج المصــابيح سريعاً، كما استحضرت اشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطــاردي، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين

باسطاً أقوالهم مفنداً آراءهم شارحاً ما لامس منها الإعجاز ملخصاً نقد الناقدين فآتيا بالنقد عليها جميعاً. ذلك بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية قد تكون انتهت إلى الأسبان كارث شيشروني.

وبيننا بيانك يزيح حجبا ضربن بين المعانى والأفهام إذا بالنفوس منا تثب مطلات على آفاق جديدة. فيلحقنا عطش للعلم، وتأخذنا رغبة السؤال.. وروحك الكبيرة العالية منهل نور وحكمة كلما استقينا منها معرفة وضياء زادت تدفقاً وتدفقت سخية، وديعة، صافية، يتألق في تموجها حب العلم وحب الكمال.

نراك منحنياً على كتب كثيرة تتصاعد من صفحاتها صور الحياة وخيالات اللانهاية. تقابل بين لغات قديمة ولغات حديثة، وتقارن بين أسلوب وأسلوب وتعبير وتعبير، لتنقل إلى لغة العرب حكمة شقيقتها فى المجد والقدم ومناظريتها فى الفصاحة والفن: الأغريقية واللاتينية. لكنها على شهرتهما لم تنتشر انتشارها. ارتفعتا حيناً إلى أوج الحياة والعظمة ولم يكن أن هبطت كل منهما مع مدينتها. أما أختهما الثالثة لغة مكة والحجاز والعراق،، فلها الغلبة ولها البقاء ولا يزيدها كر الدهور إلا فتوة وجمالا لأن لغة القرآن لغة خالدة (١٧).

واللغة التى أحببتها وأنزلتها من علمك الواسع منزل الكرامة حتى تملكت أعنة الكلام فيها سوف تجازيك جميلاً وسوف تحفظ تعاليمك بين كنوزها الغاليات، وسوف تفتح كتابها الذهبى لك وتضم اسمك إلى أسماء أبنائها الخالدين.

عاش الكونت دى جلارزا. عاشت الجامعة المصرية. عاشت نهضتنا الحديثة (١٨).

إن مى التى اختيرت لتلقى كلمة طلاب الجامعة أمام أستاذ الفلسفة أختيرت لكونها فيلسوفة تنتقل كما ظهر فى تحيتها الأخيرة من الأستاذ إلى الجامعة إلى نهضة مصر الحديثة ونرى فى الجامعة نوراً يهدم الظلام بالعلم والعقل.

---

(١٧) المصدر السابق ص١٣١.

(١٨) نفس المصدر السابق.

أن نبوغ "مى" وازدهارها الأدبى يرجع كما أشارت مى إلى الحركة الوطنية المصرية (البورجوازية) خاصة فى جانبها العقلانى، الذى ظهر فى الكتابات الصحيفة الحرة وفيما كانت تشعه الجامعة القديمة من إشعاعات علمية تتجاوز جدران قاعات الدرس. وقد أشرنا إلى تلقيها دروس الفلسفة فى الجامعة وإلى تأثرها بعقلانية أحمد لطفى السيد واهتمامها الدائم بالفكر الفلسفى. وقد سرى هذا الاهتمام بالفلسفة فى كل كيان مى ـ أبصره سلامة موسى فى أحاديثها الخاصة وأدركه طه حسين فى سلوكها العام ويمكن لنا أن نتتبعه فيما ألقته من خطب وخطته من مقالات وسوف نعرض فى الفقرة التالية ما وجدنا وسط السطور التى كتبتها مى فى خطبها ومقالاتها ثم فى فقرات تالية نبين ونحلل الكتابات الفلسفية المجهولة لمى.

اهتمت مى زيادة بقضية المرأة اهتماماً كبيراً ظهر فى تعاونها مع رائدة الحركة النسائية هدى شعراوى وفى كتابيها الهامين عن باحثة البادية وعائشة التيمورية كذلك فى خطبتها الشهيرة عن "المرأة والتمدن" فى النادى الشرقى بالقاهرة فى إبريل ١٩١٤. "ناد شرقى يزينه حضور شرقيون. إن نفس الشرقية تهتز طرباً لهذا الموقف، وسأتكلم بصراحة وثقة كأنى الطفلة الأولى من عائلة كبيرة ذات لطف وتسامح . طفلة تتكلم بلا خوف ولا وجل مستسلمة لرعاية من حولها، مستبشرة بدلائل الانتباه البادية فى انتظارهم وابتسامة التشجيع المرتسمة على شفاهم".

وتحدد قضيتها بقولها "تاريخ المرأة استشهاد طويل أليم، ومن أغرب الغرائب أنها لم تجد لها فى القدم صديقاً ولا بصيراً .. لكنى أرى الأمر عجباً بل فظيعاً من رجال نحسبهم نوابغ زمانهم وقادة أفكار العالم. لم يذكر شعراء اللاتين من المرأة إلا جمال جسدها، وشعراء اليونان: اسخيلوس ولوربيدس وغيرهما يسمونها ـ ببساطة كلية ـ "بلية العالم". أما الفلاسفة فاكتفى بأن أذكر هنا كبيرهم أفلاطون الإلهى، الذى يعتبره تاريخ الفكر أمة بأسرها، أفلاطون ذا الأحلام الغامضة والمبادئ السامية الذى لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا

عالجـــه رغبة فى إسعاد العالم ــ أفلاطون لم يفكر قط فى تحسين حالة المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها واستكشاف درجتها العقلية والاستعدادية(١٩).

مـــاذا أقول! إن أفلاطون هذا قضى حياته آسفاً لأنه ابن المرأة وكان يصرح بازدرائه بأمه، ويعتقد أن من كان جباناً من الرجال فى هذا العالم فعند ولادته مرة أخرى تتقمص روحه فى جسد حيوان أو جسد امرأة .. وما علم أفلاطون أن امرأة ستعلم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة فى "مدرسة الإسكندرية" وأن تلك المرأة لا يمنعها شـــبابها الغض وجمالها الرائع أن تكون أعلم علماء عصرها. تلك هى الفتاة هيباتيا ابـــنة ثيونوس الرياضى الشهير، التى قتلت رجماً فى شوارع الإسكندرية فى أوائل القـــرن الـــرابع، فذهـــبت شـــهيدة عـــلمها وإخلاصها ورغبتها فى إشهار التعاليم الأفلاطونية الجديدة(٢٠).

ويتبين من ذكرها لموقف الفلاسفة ــ وقد اكتفت من بينهم بأفلاطون ــ مدى إلمامهـــا الكـــبير بتاريخ الفلسفة اليونانية وقد تلقت دروسها على جلارزا بالجامعة. وإن كان يجب عليها فى هذا الموضع تناول موقف سقراط وهو أكثر من أفلاطون تعـــبيراً على الحط من قدر المرأة، إلا أن الربط بين كل من سقراط وأفلاطون فى تاريخ الفلسفة يجعل كثيراً من الكتاب يورد آراء أحدهما على أنها للآخر. وصورة أفلاطـــون عـــندها تعبيراً عما تعتقد فى الفيلسوف، ليس باعتباره مفكراً ميتافيزيقياً تامـــليا بعيـــداً عـــن مشـــاكل واقعه الاجتماعى ولكن باعتباره ذا موقف اجتماعى فـــأفلاطون عـــندها لم يترك موضوع إصلاح سياسى أو أدبى إلا عالجه رغبة فى إســـعاد العـــالم ــ إلا أن نقيصته فى رأيها أنه لم يفكر فى تحسين حال المرأة ولم يهـــتم بدرس أخلاقها، وربما يكون هذا موقف سقراط. وكان يمكنها الاستشهاد بما قـــدم أفلاطون فى جمهوريته من تصور "شيوعى" للمال والنساء، فى هذا التصور الـــذى ترفضـــه المذاهب الاشتراكية الحديثة يجعل من المرأة ملكاً مشاعاً لأفضل رجال المجتمع. وبالطبع هذا تصور ترفضه معنا مى.

---

(١٩) مى زيـــادة : المـــرأة والـــتمدن. خطبة بالنادى الشرقى بالقاهرة ٢٣ أبريل ١٩١٤ نشرت بالمجلد ٤٤ من المقتطف ١٩١٤، ص٥٤٣ وما بعد وكذلك بكتاب "كلمات وإشارات".
(٢٠) مى : المصدر السابق.

وبعـد أن تبين مى موقف المسيحية والإسلام الذى سوى بين الرجل والمرأة تـرى أن النهضة النسائية تمتد يومياً فى أقاصى المسكونة إلا أنها تعرض لموقف فولـتير ـ وهى تكن لكتاباته احتراماً وإعجاباً ـ وتعجب من رأيه فى المرأة "وكم قـال فولتير أن فكرها سريع العطب وأنه يتحطم تحطيماً إذا حاول استفهام ناموس علمى. غريب أن يقول فولتير هذا القول وهو الذى استعان بامرأة على فهم كتابات نيوتـن، وهى صـديقته مدام دى شاتليه معربه (مفرنسة) كتاب نيوتن فى ناموس الجاذبية"[٢١].

فى حفلة النادى الشرقى تحدثت مى عن التمدن ودور المرأة مستشهدة بسير وآراء أعـلام الفلسـفة والأدب امثال سقراط وأفلاطون وبترارك ودانتى وشكسبير وكورنـاى وبوسويه وليبنتز وأغلب هؤلاء كانوا مجهولين إلى حد ما لقراء العربية فى تـلك الأيـام. ويتضح ثقافة مى واهتماماتها الفلسفية فى الخطبة التى ألقتها فى حفـل فندق كونتنتال فى القاهرة مساء الجمعة ٢٨ من إبريل ١٩١٦ احتفالا بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت فى مى تتحدث تحت عنوان "العجائب الـثلاث" عـن الكـلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط الحاضرين بمعلومات فى الفلسـفة والـتاريخ والفـنون تربط بينها ببراعة فى سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقريطس وهراقليطس وعصرى ديمقراطيس ورينان.

تـبدأ خطبـتها بكلمة لبسكال ـ الفيلسوف الفرنسى ـ ثم تتحدث عن الكلمة والكـلام وتعـرض آراء الفلاسـفة فيها تقول: إن سادتنا الفلاسفة جعلوا من هذه المسـألة (الكلام) موضوع مناقشات شتى بدأت فى القرن الخامس قبل المسيح مع "ديمقـراطيس" الذى كان يضحك دواماً من الجنون الإنسانى "هيراقليتس" الذى كان يبكى حزناً على هذا ولم تنته مع رينان الذى كان يكتفى بالابتسام المبهم قائلاً: "لكل مسألة وجهان". وفى خلال القرون الطويلة التى مرت بين ديمقراطيس ورينان، قال الفلاسـفة أقـوالا جمـة هى كأقوال هذه الطائفة ـ طائفة أنصاف الألهة ـ عادة خلاصـتها تقسـم إلى قسمين: ففريق يقول أن الكلمة نتيجة ذكاء الإنسان إذ شعر

(٢١) نفس المصدر السابق.

باحتياج إلى التعبير عما يحول في نفسه. والفريق الآخر يقول بل الكلمة استعداد غريزي في الإنسان هي عمل الطبيعة بالذات، وما تعبر الكلمات إلا عن جوهر المعاني والأشياء. وقد زادت المدرسة اللاهوتية على هذا في القرن الثامن عشر أن الكلمة أعظم من أن تحسب استعداداً غريزياً لأنها وحي إلهي [٢٢].

وتناقش في خطبتها في الجامعة المصرية في ٢٩ إبريل ١٩٢١ موضوع من أهم الموضوعات الفلسفية، إجابة لطلب جمعية "فتاة مصر الفتاة" تحاضر في "غاية الحياة" وتخصص عن المرأة مستشهدة بأقوال قاسم أمين فيلسوف المرأة في مصر بعد أن عرضت إلى الفيلسوف الفرنسي "كوندرسية" الداعي للمساواة بين الرجل والمرأة تقول: "إن المنادين بحقوق النساء في فرنسا قد سموا أنفسهم أحفاد "كوندرسية" الفيلسوف الفرنساوي الذي دعا إلى المساواة بين الجنسين. وقد اتخذوا ذكرى وفاته في ٢٩ مارس من كل عام عيداً يحتفلون فيه بتحرير المرأة. وفي هذا الأسبوع الأخير من شهر أبريل ذكرى وفاة زعيم النهضة النسائية في هذه الديار واحد مؤسس الجامعة المصرية التي تجمعنا الساعة جدرانها: قاسم أمين .. صاح قاسم في القوم يهديهم ولكنه لم يفته أن تحرير المرأة في يدها أكثر منه في يد الرجل وأن العمل الزم الأشياء لها.. فليحي زعيم النهضة النسائية ولتحي المرأة المصرية ناهضة عاملة[٢٣].

إن مي عروس الأدب النسائي كما يطلق عليها تنتقل في اهتمامها بقضية المرأة من الأدب إلى الفلسفة فتحلل آراء الفلاسفة فيها وتفندها وتشيد بأعلام الفلاسفة الذين ساندوا قضيتها حتى تحول تأملها وخيالها الأدبي إلى أفكار حية فلسفية يرى فيها الدكتور محمد حسين هيكل وزير المعارف العمومية في ذلك الوقت موقفاً سياسياً، حيث تحمل كلمته في تأبينها عنوان "في السياسة" يقول: "لعل أكثركم قد عرف الآنسة مي "وكلكم ولا ريب عرفتموها من آثارها.. ولمستم فيما قرأتم من هذا وذاك روحها للشعري الحريص على أن يتقف ما في الحياة وما فغي

(٢٢) مي زيادة : المجانب الثلاث: من كلمات وإشارات.
(٢٣) مي زيادة : غاية الحياة ، المقتطف مجلد ٥٨ عام ١٩٢١ ص٤٦٦-٤٧٤.

العالم من جمال وكمال ولا تحدث عن ناحية أدنى إلى اتجاهى أنا فى الحياة تلك هى ناحية التفكير السياسى لمى".

ولست أقصد بالتفكير السياسى حديثاً فى الحزبية والأحزاب، فلم تكن "مى" تتجه إلى هذا النوع من التفكير، بل لعلها كانت تراه من النوافل التى لا تتفق وميولها الذاتية. وإنما أقصد بالتفكير السياسى لمن ناحية منه لم يكن لها بد من أن تكون صاحبة رأى فيها تلك ناحية المركز السياسى للمرأة فى المجتمع[٢٤].

إن اهتمام مى الفلسفى يتغلغل فى صميم فهمها للأدب وتلك مسالة هامة للغاية فلم يكن الفكر إضافة هامشية تزين كتاباتها الأدبية بل هو صميم تفكيرها وفهمها للأدب لذاته ووظيفته كما يظهر فى "رسالة الأديب إلى الحياة العربية" وهى المحاضرة التى ألقتها فى "وست هول" بالجامعة الأمريكية فى بيروت بدعوة من جمعية "العروة الوثقى" فى ٢٢ مارس ١٩٣٨. فمادة الأدب ليس الخيال والتأمل لكن "يحدثنا الأديب عن النظريات والمذاهب". ومن أجل نشر الأفكار التى تعلى قيمة الحياة تقول سرعان ما يتصل الحاضر بالمستقبل فى الأديب: جيل جديد يتخرج على آثاره وعلى مؤثراته فيشب حاملاً معه الفكرة التى تنيل الحياة قيمة.

أن مى تربط الأدب بالحياة الاجتماعية وتقدم تفسيراً سيوسيولوجيا له. وترى أن على الأدب أن يقدم لنا ـ خاصة فى عصر التطور الآلى ـ أيديولوجيا للحياة مقابل تطور التكنولوجيا[٢٥].

وفى رسائلها أيضاً مثل خطبها نجدها تتحدث عن: نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت فى عمل قاموس فلسفى كما يتضح فى رسالة انطوان الجميل إليها فى ١٣ يونيو ١٩٢٦ التى يقول فيها "سأقرا كثيراً قاموسك الفلسفى"[٢٦]. ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور. لكننا

(٢٤) د. محمد حسن هيكل: مى والسياسة، حفل تأبين مى . ص١٨.
(٢٥) مى زيادة : رسالة الأديب إلى الحياة العربية. مجلة العروة الوثقى، ١٩٣٨م. نقلاً عن فاروق سعد، باقات من حدائق مى، ص٤٤٩.
(٢٦) طاهر الطناحى: أطياف من حياة مى ص ٤٨.

نســتطيع مــن كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كانت عــلى إلمام كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خــليل جبران ١٩١٩ ــ الذى أرسل لها كتابية "الجنون" و "المواكب كما ــ رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت فى مجلة الهلال تقول "فى المواكب فى المجنون أكاد اتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة التهكم الفنى التى نراها عند جبران أفــندى لن تشبه أبداً ضحكة نيتشه ذات الجلجلة الضخمة المزعجة.. وتضيف مما يظهــر وعيها بتاريخ الفلسفة إلى ذلك قولها : إن الشاعر العربى جبران أفندى فنى فى كل شىء ونظرة واحدة إلى كتاب المواكب تكفى لتعين ما عنده من ذوق بسيط أنيق ولا تقيم المرارة لديه طويلا لأنه يعود إلى ذكر الطبيعة وحبها.

.. وقد يرتفع أحياناً إلى أعلى ذرى التأمل فتحسب الإمام الغزالى متكلما إذا يقول :

وغاية الروح على الروح قد خفيت   فلا المظاهر تبديها ولا الصور

فيجيبه فى الغالب بما يدل على اعتقاده بوحدة الوجود[٢٧].

ويظهر أن اهتمامها بنيتشه كان شائعاً إذا كانت ترفض آرائه، التى نادى بها جبران ــ والتى نجدها أيضاً فى نفس الفترة لدى فرح أنطون. "وكان حكمها قاسياً عليه وعلى شوبنهور أيضاً كما يتضح من رسالة أرسلها إليها لطفى السيد فى أول ســبتمبر ١٩١٣م يقول لها فيها: أخشى أن تكون عصاك أو نفثاتك قد لعبت بعقلى أيضــاً فــاحكم عــلى شوبنهور ونيتشه حكمك القاسى عليهما ثم يقول لها مداعباً ولكننى مع ذلك أقول أن شوبنهور أخطأ خطأ واحداً هو أنه لم يقدر أن سيكون من النســاء، فتاتنا "مى" ذلك هو الخطأ الأساسى الذى لو تدبر فيه لما تمشى فى مذهبه على ذلك النمو".

(٢٧) المصدر السابق، ص١١٧، ١١٨.

ويظهر من رسالتها إلى أمين الريحاني معرفتها بالمفكر الأمريكي أمرسون وتقدما رأيا مخالفاً لرأيه في السفر[٢٨].

وكتبت إلى الدكتور يعقوب صروف أحد مؤسسي المقتطف ورئيس تحريره وأحد رجالات النهضة الثقافية في الشرق الحديث رسالة تقول فيها : "لما جاءتني رسالتك كنت غارقة في مطالعة مراسلة شائقة بين فيلسوفين عظميين: فولتير ود المبير، مراسلة دائرة حول أعظم أثر أدبي رأته القرون الحديثة: دائرة المعارف الفرنسية"[٢٩].

كتب فاروق سعد في دراسة تجمعية باسم "باقات من حدائق مي" يقول: "كتبت مي عن برجسون، وما أندر مثقفي العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون في ذلك الزمان". وبعد أن يبين أقسام المقال يضيف: "ولا يظنن أهمية مقال مي في كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المثقف العربي بالفلسفة الغربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسي خاصة، بل بما يزخر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الثقافي الرفيع الذي وصلت إليه مي"[٣٠]. تقول مي في بداية مقالها: "من الأسماء ما يرافقه رنين مطرب ينبه في الفكر يقظة وكأن يداً خفية منه تنقر على جهة معينة فتضح أمام النفس باباً يشرف على عالم ضياء جهل المرء قبل تلك اللحظة وجوده". وتحلل اسم برجسون من كلمة Berg ومعناها "جبل" و son ومعناها "ابن" فيكون معناها "ابن الجبل" وكأنه صفة المسمى تحل لغز اسمه في ذهني لأني ما ذكرت برجسون مرة إلا تمثلت لناظري صورة رجل انتصب فوق جبل شاهق مطلاً على آفاق فيحاء ومروج مترامیات الأطراف.

ورغم أن تحليلها لاسم برجسون وارجاعه إلى مقطعين هما "برج" "وسون" إلا أنها مقطيعهما معناهما في اللغة الإنجليزية "جبل" و"ابن" ومن المعروف أن برجسون فيلسوف فرنسي ويرتد معنى اسمه إلى اللغة الفرنسية. إلا أننا يمكن أن

(٢٨) من رسالة مي إلى أمين البريحاني انظر فاروق سعد ص٨٦.

(٢٩) طاهر الطناحي ص٧١.

(٣٠) فاروق سعد : "باقات من حدائق مي، ١٩٧٣، ص١٠٤.

نتقبل منه هذا التحليل باعتبار أنه تفسير لما يثيره اسم برجسون داخلها من انطباعات وليس باعتباره تحليل علمى لأسم الفيلسوف وهى تؤكد التفسير الأول بقولها : "وهو كذلك فى الواقع" بمعنى أن شخصيته فعلاً بهذا الوصف" لأن ما امتاز به من واسع العلم وبعيد النظر وصادق الحرية وشريف الاستقلال يدفعه إلى النزوع عن كل رأى وعصر ووسط متفلتا من قيود العقائد والمذاهب تفلته من تأثير فلسفة اسبنيوزا كل ذلك يجعل موقفه فريداً بين فلاسفة هذا العصر. كأنما هو قائم على جبل اشم يجيل النظر فى هذا العالم ولوامعه السطحية وسرعان ما ينتقل إلى ما وراءه مما هو فى تقديره الروح التى تحييه. فتبدو له حجب الوجود ستراً رقيقاً وتكاشفه آلهة الغيب بما فى قلب الأشياء وأعماق الصدق.

وتظهر من هوامشها دقة وفهم لموضوع كتابتها فهى تعطى فى الهامش رقم واحد معلومات وافية عن برجسون "ولد فى باريس عام ١٨٥٩ وهو الآن (١٩١٨) أستاذ فى الكوليج دى فرانس، كما أنه من أعضاء المجمع العلمى والأكاديميا الفرنسية ورئيس جمعية العلوم السياسية والأخلاقية كما أنها تفهم اسبينوزا جيداً كما يتضح من سطرين كتبتهما فى التعريف بها فى الهامش الثانى قائلة "فليسوف إسرائيلى هولندى من أصل أسبانى ولد وتوفى فى القرن السابع عشر وقد عزز بمذهبه مذهب ديكارت" . ومذهبه المدعو "اسبوززسم" قائل بوحدة الوجود. "وهذا صحيح فاسبينوزا فيلسوف يهودى ويبدو أن يهودى وإسرائيلى كان لهما معنى واحد فى هذا الحين، لكن المعروف عن اسبينوزا أنه فيلسوف عقلانى تحرر من العقيدة الدينية بمعناها الضيق المتزمت لذا أخرجه حاخام اليهود من حظيرة الدين لما كتبه من آراء خاصة فى كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة(٣١).

وتتحدث عن فلسفة برجسون فى دقة علمية قائلة: "قام مذهبه يعارض المذاهب الأيديالستية الألمانية ويفكر أقوالها وتعاليمها مثبتاً أن وظيفة العقل حسية أكثر منها نظرية وأن الحقيقة المحسوسة أبعد من أن تدرك بالأبحاث الجدلية

(٣١) اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، القاهرة.

والتبحر العقلي. فجعلته تصريحاته هذا عميد أتباع مذهب النفعية Pragmatism في أمريكا وأوربا وقاضي محاكم المعقول والمنقول عندهم الذي بين شفتيه مقطع الحق ومفصل الصواب. وقد وضع زعيم هذا المذهب وليم جايمس كتابه الشهير 'A Pluralistic Universe' وأفرد أحد فصوله للثناء على برجسون ودرس مذهبه فقال أنه يشاركه في كثير من آرائه خصوصاً فيما يتعلق بإعلاء منزلة البداهة. رافقه في دخوله إلى خفايا الحياة الداخلية وانحنى معه على نهر جار في أعماق الضمير سمياه (البداهة) لأنهما لم يجدا كلمة أصلح من هذه فألقى تأملهما وبحثهما على حياة النفس نوراً فجائياً فبرزت واسعة بعيدة الغور فيها عجائب حركات وألحان وعوالم ثروة وروعة وألوان.

.. وتحتاج الفقرة السابقة من مقال مي إلى وقفه لنبين للقارئ الحديث بعض المسائل التي قد تقلقه فيما يتعلق بالمصطلحات وترجمتها مثل قولها الأيديالستية والنفعية والبداهة. فهي تقصد بالأيديالستية مصطلح Idealisme وهو عندها كما يظهر من الهامش التوضيحي يطلق على مذاهب عقلية أشهرها مذهب كانط Kant الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية ليس غير. والمصطلح يترجم في العربية بلفظ مثالية وهو اللفظ المتعارف عليه في أغلب الكتابات المعاصرة وأن كان ترجمته بالتصورية أقرب إلى الصواب. أما فيما يتعلق بحديثها في الهامش عن مذهب كانط "الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية".

والحقيقة أن الأشياء عند كانط تنقسم إلى أشياء حسية تجريبية هي الظواهر Phenomena وهي التي نلتقي بها في عالم التجربة الحسية وهناك الحقائق في ذاتها nomena التي تتجاوز عالم التجربة الحسية وهي حقائق لا نصل إليها إلا بالعقل العملي بينما الظواهر وهي الحقائق التجريبية فهي تتسم بالنسبية كما تقول مي.

... وهي تترجم Pragmatism بالنفعية وقد استقرت ترجمتها الآن "بالبرجماتية" وأن كانت النفعية قريبة من الصواب. وتستخدم مي أسماء الكتب كما

هي بالفرنسية مثلما تفعل في أسماء المذاهب فتورد اسم كتاب "عالم متعدد" أو متكبثر بنفس حروفه الفرنسية A Pluralistic Universe كذلك تقدم لنا "مي" المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون وهو "البداهة" وهو يترجم ترجمات عديدة مثل: الحدس، البصيرة، العيان ترجمة للمصطلح intuation وهي ما يميز فلسفة برجسون مقابل الفلسفات العقلية، يظهر ذلك من حديثها ذو النغمة الشعرية في نهاية الفقرة السابقة وتقول: "ولا يعجبن القارئ الكريم لهذه اللهجة الشعرية في موضوع فلسفي لأن مذهب برجسون على ما فيه من الحقائق العلمية والمبادئ الرياضية ويكاد يكون معظمه مكتوباً بهذه اللهجة الشعرية"[٣٢].

وتتحدث في فقرة طويلة عن آفات الشهرة ومصيبة برجسون وهي عندها نتيجة كتابات تابعيه التي تشوه فلسفة برجسون نفسها وترى "أن البرجسونية الجوهرية وحدها تعد في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الآداب الفرنساوية. فإذا ما خلصت من الشوائب سطعت بجمالها المهيب وأصبحت مذهباً من أنفس المذاهب الفلسفية المعروفة"[٣٣].

ونقدم "لمحة في شخصيته" وفي بداية هذه اللمحة تعطينا تفرقة هامة بين العلم والفلسفة تقول: "تقدمت العلوم في السنوات الأخيرات تقدما باهرا واستعملت آلاتها واكتشافاتها في أحوال الحياة اليومية فكاد ذلك يقنع الأكثرية بدخول الفلسفة عالم المجهولات وكشف ستارها. ولكن الفكر البشري هو دائماً وخبرته النظرية تنمو على مقربة من اقتداره العملي وكل فرع من فروعه ينمو خاضعاً لنظام النشوء والارتقاء. فإن لم يأتنا الفيلسوف بآلة كهربائية وأداة قتل وتدمير فهو يبسط رأياً مستحدثاً دافعاً بنا إلى نقطة أمامية نرى عندها جهة جديدة للحياة. يبحث عن جواب "من أين"؟ و"إلى أين؟" فيستوقفه بينهما سؤال ثالث: "لماذا نعيش وكيف يجب أن نعيش؟" وهذا السؤال وحده كان موجوداً لسمى معاني الحياة وأشرف ما فيها من الأفكار والغايات والمقاصد"[٣٤].

(٣٢) مي زيادة : هنري برجسون، المقتطف أغسطس، ١٩١٨، ص١٤٨.
(٣٣) نفس المصدر ص١٥٠.
(٣٤) نفس المصدر ص١٥٢.

وتتابع وليم جيمس فى قوله "إن لكل مذهب فلسفى نقطة انبعاث محانية لرأى صـاحب المذهب وخبرته الشخصية ولا يفسر الفلاسفة الخلقية ويعللون شئونها إلا بمـا لديهم من ذوق وميل وتجريب.. وترى أن برجسون جمع فى مذهب عناصر فلسـفية شـتى بعضـها مـن عقائد أهل الباطن Mysticism (والأصح الصوفية) والرومنـتية Romanticism والنفسـانيات والـبعض الأخر من مذهب الحيويين والارتقائيين والعقليين.

وتـتحدث فى فقـرة هامة عن "العلم والفلسفة". وتبين أن برجسون يستخدم العـلم فى فلسفته لخدمة الدين تقول: "يستشهد برجسون بالعلوم الوضعية وما تأييد مـثله الأخلاقى إلا فى مصلحة الدين حتى أن القارئ يشعر أحياناً بأن العلم أصبح حـليف الديـن لـلمرة الأولى منذ فجر التفكير والتبحر. ويسلم الناقدون بأنه خدم الفلسـفة خدمـة كبيرة بإخراجها من شباك الكلام وتعقيدات المعانى المستعملة فى التعبير عما وراء الطبيعة. على أنهم غير مقتنعين بأن مذهبه يرضى العقل والدين معـاً.. ويقـول (تقصـد برجسون) أن وظيفة العلم الاستدلال التحليلى والاستنتاج الاخـتيارى لكـن وظيفة الفلسفة قائمة فى البحث عما هو أبعد من المعروف غوراً وأعمـق فى الـنفس أثراً. على الفلسفة استكناهه واستقصاءه فتسبق بذلك العلم إلى حيـث يتـبعها بعـد حين ليبرز إلى الوجود عجائب يجعلها الاستعمال والممارسة مألوفة. ويستفيد على هذه الصورة الفريقان معاً"[٣٥].

ثـم تـتحدث عـن فلسفته السياسية أو بمعنى أدق تطبيقات فلسفته فى مجال السياسة تحت عنوان هل هو ثورى؟ والحقيقة أن العنوان مضلل ولكن لمى عذرها فى اخـتيار هـذا الاسم خاصة وأن كثيراً من المفكرين والكتاب العرب استخدموا أفكار برجسون فيما بعد فى مجال السياسة العربية والبعث العربى خاصة المفكرين السوريين تقول:

"اقـترح بعضـهم إنشـاء سياسة ديمقراطية وتأليف أحزاب ثورية تستخرج مـبادئها مـن مذهـب برجسون فقالوا. إن غاية الديمقراطية تخويل الفرد ما أمكن

(٣٥) مى زيادة : هنرى برجسون مقتطف سبتمبر ١٩١٨، ص١٥٢.

الحقوق وتعليم الجميع احترام حقوق الإنسان الطبيعية. وكل فلسفة تهتم بالفرد (مثل مذهبي روسو وكانط) إنما هي مساعدة الديمقراطية في تحقيق غايتها. ولما كان برجسون مظهراً من الفرد أعظم قيمة ظهرت حتى الآن بكشفه عن أهمية الأنا الأساسية ومثبتاً أن الحياة الفردية مستودع قوى ثمينة تغطيها حياة الاجتماع برداء الاصطلاحات ومعلناً أن الدرجة التي يستطيع المرء الوصول إليه يجب أن تقاس بقيمته الشخصية وبخبرته الداخلية لا بما هو عليه من ثروة مادية ومركز قومي مما رفع أهمية الفرد إلى هذه الدرجة العالية كان مؤيدا بنظريته سياسة الفردية ومعززاً المثل الديمقراطي الأعلى.

وتعلق مي على رأي هؤلاء بقولها: الديمقراطية روح هذا العصر وفرنسا وطن الديمقراطية في العالم القديم كما أن أمريكا مدرسة الحرية والديمقراطية في العالمين (وكان هذا هو التصور السائد في بداية القرن عن أمريكا لدى المثقفين العرب) وبرجسون أعظم فيلسوف فرنساوي في هذا العصر فلا عجب إذا حاول الديمقراطيون الاتكاء على مذهبه. ولكنهم في تقديرهم مخطئون. وتبين ذلك قائلة: "إذا كانت غاية الديمقراطية تعظيم قيمة الفرد العددية والاجتماعية فهي لا تعبأ بقيمته النفسية والأخلاقية وهي التي أهتم بها برجسون فدعاها لولا الأنا الأساسية. تلك الأنا التي لا تتزلف للعروش ولا تكبلها القيود والاصفاد ولا تسلبها حريتها وشرفها غيابات السجون. وهي لا غرض لها في الدفاع عن الديمقراطية والتنمر من الأرستقراطية لأنها فوقهما بمراحل[٣٦]".

وتابعت في الجزء الثاني من المقال الذي ظهر في العدد التالي من المقتطف سبتمبر ١٩١٨ تناول فلسفته فعرضت رأيه في الكون، الحياة والمادة، النشوء والارتقاء، رأيه في الحرب، العقل والبداهة، ومتمته بـ "الكلمة الأخيرة لم تقل بعد" ثم أهلاً بالضيف الكريم.

تتحدث عن رأيه في الكون وأن : "تحليل العالم سهل لولا عنصر الشرفية.. وقد كان عنصر الشر حجر عثره في سبيل كل مذهب فلسفي وجعلته الأديان عقاباً

(٣٦) نفس الموضع ص٢١٨.

علـى اقتراب الأثام". ويفسر برجسون الكون بالطفرة الحيوية كما يظهر في كتابه الهـام (التطور الخلاق) الذى تترجم مى اسمه بالنشوء الإبداعى. وتعرض رأيه فى هذا الكتاب:

"يتجـنب برجسـون هذا الموضوع ما استطاع - الشر الكامن فى الكون- بإنـزاله الغريـزة الحيوانيـة منزلة الغاية العقلية فى قلب الأشياء فيقول فى كتابه "النشوء الإبداعى": ليس الارتقاء حركة اندفاع إلى الأمام فحسب بل كثيراً ما يكون لحظـات جمـود ظاهرى وقد يكون انحرافاً والتواء وتقهقراً إلى الوراء. ويجب أن يكـون الأمر كذلك. ويعترف (برجسون) بأله حر مبدع الحياة والمادة وقوة إبداعه متواصـلة نحو وجهه حيوية بترقية الأنواع وتنظيم الشخصيات البشرية. وهو أكثر مـن قوة كامنة فى الطبيعة لأنه متحد بها اتحاداً كلياً وهو الأصل الذى تصدر منه جميع الأمور حسنة كانت أو غير حسنة.

ولا تكـتفى "مى" بإيـراد آراء برجسون فقط بل نراها ماثلة أمامنا بالتعليق والـنقد فـتقول إن: "احتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، ،وعنده أننا إذا رسـمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتقاءنا وتنتقد نظريته فى الألوهية قائلة. ولـئن كانت نظريته فى الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارات سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذى نسبح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صوب.

وتـتحدث عـن مذهـبه الحيوى القائم على الحرية أو قل الثنائية بين الألية والحرية أو الحياة والمادة تقول: إذا كانت نظرية الألوهية عند برجسون غير مرتبة تمـام الـترتيب فإن فكرة الاثنينية واضحة كل الوضوح بل مقررة ثابتة وهى عنده الـنزعة الحيوية Elan Vital (الدافع الحيوى) والمادة. وعلى النسبة المميزة بينهما أقـام برجسون نظريته فى الزمن وحرية الإرادة، فالحياة أو النزعة الحيوية حرية والمـادة ضـرورة أو اقتضاء. النزعة الحيوية ديمومة والمادة جمود. وكل ما يقيد العـالم الهيولى من نظام آلى وتحديد ينفلت منه العنصر الحيوى. فالعقل المادى من طـبعه والذى قد اعتاد أساليب المادة وجعل الحياة آلية وحدد الحرية بالمادة لأنه لا يـدرك إلا المحسـوس.ولكـن لنطرحن عنا الصور العقلية محاولين إدراك الحياة بالبداهة نجد أن ماهية الحياة هى الحرية بعينها.

وعن رأيه النشوء والارتقاء نقول لم يفكر أحد قبل برجسون فى تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على عالم الروح ولم يظن جارياً فى غير عالم المحسوسات. نقول: "بدأ برجسون بنقض مذاهب الجبريين والآليين وأنكر مذهب العقليين الذى ينسب للإدراك البشرى قوة ليست فيه ثم فسر الحياة والارتقاء بالنزعة الحيوية. فما الارتقاء (عنده) إلا نمو القوة السرية التى سماها "النزعة الحيوية". أو "النزعة الأصلية" وعنده أن النشوء لا يسير طبق خطة مرسومة بل هو إبداع حر متواصل التجدد يظل به المستقبل وما يغمره من الممكنات مفتوحاً أمامنا.

وبعد أن تذكر رأى برجسون فى الحرب. تتناول فلسفته العامة تحت عنوان أن العقل والبداهة تقول ودعى برجسون "فيلسوف البداهة" وهذه أهم نقطة فى مذهبه. وأصل هذه النظرية هى التمييز بين "الزمن المكانى" والديمومة السيكولوجية "فيقول إن وقت التأمل الهادئ لا يشبه وقتاً يعجله ويدفعه الانفعال أو يطيله الألم. أما زمن الساعات زمن التسوية والتعديل فلا يقاس به زمن عواطفنا المتغيرة إلا بحكم العادة والاتفاق وحركته الآلية المصطنعة لا تشبه حركة أفكارنا وإحساساتنا التى نحياها ونكاد نلمسها فى داخل ضميرنا إلا بالاسم.

يعتبر العقل أثمن قوة حصل عليها الإنسان إلى الآن لأن به تفوقه الحقيقى الحاضر غير أن خبرات العقل وإدراكاته تعجز عن القبض على أصول الحياة لأنها من غير نوعها فهى لا ترى شيئاً من الحركات الجاريات فى أعماق النفس المظلمة. العقل يدرك الماضى المنقضى لأنه صار بحدوثه مادياً من نوعه فيمكنه تقريره بالكلام والتثبيت منه بأدلة الحواس لكنه يجهل الصيرورة (أو الديمومة) التى تدفعنا إلى الأمام وهى من محفوظات البداهة فلا نتوصل إلى لمس الحقيقة إلا بسيرنا مع السيف الحيوى وبالبداهة والشعور ويكفى النظر إلى وظيفة العقل وتقدير نتائج عمله لنعلم أنه مناف لغريزة أو البداهة.. وتضيف "وما الإنسانية الكاملة إلا إنسانية وصل فيها البداهة والعقل إلى أعلى درجة ممكنة من النمو، وما الإنسانية اليوم عند هذه الخطوة الصعبة من سبيلها إلا لأن سراج البداهة خبا تحت أثقال الدهور. فإذا شع فجأة الوقت بعد الوقت فهو لا يضيئ إلا لمحات قليلات ولا يقوى على إنارة غير جزء صغير من ظلمات المادة المتراكمة حوله.

يقــول برحسون إن هذا المذهب يرمى إلى استيعاب العقل فى البداهة لحذف فقــط الصعوبات العقلية من جهة وزيادة الرغبة فى العمل وتقوية الحب للحياة من جهة أخرى. لكن أين العالم الاجتماعى الذى يقتحم المجازفة بكل ما لدى البشر من الخــبرات العقــلية والنــتائج الآلية لتطبيق الارتقاء والسعادة على قواعد المذهب البرجســونى المهيــب بجلالــه النظرى وجماله التركيبى لكن القاصر دون حماية مطــالب الحيــاة العملية وشؤونها. على أن هناك أمرا لا جدال فيه وهو أن العقل وحــده لا يســتطيع إيصالنا إلى السعادة وصرنا بفضل برجسون مدركين قيمة هذه الآلاهــة (البداهة) الكامنة فينا شاعرين بعذوبة بسمتها فى أعماق النفوس معترفين بفائدة اشتراكها مع العقل فى تدبير شئون الحياة والسعادة.

وتــبين "مى" أن جوهــر هذا المذهب محصور فيمؤلفات برجسون الثلاثة وتفســيره مبعثر فى مئات المحاضرات والمقالات. يرى فيه الناقدون تناقضاً كثيراً لكــن الآراء العلمية العصرية لا تنقض نظريته فى اندفاع النزعة الحيوية التى هى قــاعدة هذا المذهب. ولئن شغل كثيراً بما وراء المحسوس فله كذلك اهتمام بالحياة العمــلية ولا يســتطيع نبذ ذلك الاهتمام فى مصلحة المذهب ذاته وهذا سبب فوزه الشــامل وترى "مى" أن "جميع نظريات برجسون لم تطبع بالطابع النهائى ولم يقل بعــد فى مذهــبه الكلمة الأخيرة لأنه ما فتئ شاباً فى زهرة شبابه الفكرى. واخيراً تلقى بتحية ترحيب حارة بمناسبة قدوم الفيلسوف.

ومــن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمى زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيــدان تقديم غادة السمان، الصادر ١٩٩٦ عن منشورات المجمع الثقافى، أبوظبى يجــد العديــد من الدراسات الفلسفية أو التى تتناول فى سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص٤٣-٤٧، "وكيف نقيس الزمان" ص٥٨-٦٢ ، وإشــارتها إلى نيتشــه ص ٩٢، ومقالها بالمحروسة "أرسطو الغلبان" ص ١٤٠-١٤١" وأهم حادث أثر في مجرى حياتي" ص٢٣٥-٢٣٧ وغيرها.

(٥)

.. والدراســة الهامــة التى ينبغى تناولها فى هذا السياق هى بحث "مى" فى المســاواة والــذى نشــر عــلى حلقات فى المقتطف ثم طبع فى كتاب يحمل نفس الاسم(٣٧). يتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما يكون بحثــنا الحــالى أول دراســة تحليلية لما قدمته "مى" فى مقالاتها التسعة بالإضافة للخاتمة التمثيلية التى حذت فيها حذو كتاب فرح أنطون "الدين والعلم والمال" ولهذه التمثيــلية أهميتها فى بيان موقف "مى" مما عرضته من المذاهب الاجتماعية. التى تعــد "برأيــنا مــن أنضــج المؤلفــات العــربية فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصــادى.. والجديــر بالذكر أن مى زيادة كانت فى "المساواة" أول من تناول بالــلغة العــربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مى "نظريات الايــتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس وانجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبتكين، والعدمية أفكار لغروف وهرزن وبرأينا أنه حــتى اليــوم لــم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التى بحثتها فى المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".

..والأمــر الذى لابد من لفت النظر إليه هو أن مى كتبت بحثها ولم يكن قد مــر ســوى بضــع ســنوات فقــط على ظهور معالم ومفاعيل الأفكار السياسية والاجــتماعية والاقتصادية التى عرضت لها وحللتها.. وهذا يدل إلى مدى وصلت "مى" فى متابعة أحداث وأفكار عصرها وإلى أى مستوى ودرجة كانت السباقة إلى التنــبيه إليها ودراستها. تقول وداد سكاكينى فى كتابها عن مى أنها ظلت: "تتصدى مــع طليعة المفكرين العرب لكل وافد وطارق فى الحياة الاجتماعية وفى الدعوات الــتحررية والإسلامية فلما ترددت المسألة الاشتراكية فى مؤلفات الغربيين، وقفت عــليها وبحــثت فى وجوهها ومحتواها، حتى أخذ هذا الموضوع الخطير يهب فى

---

(٣٧) تكــون البحث من مجموعة من المقالات فى : الطبقات الاجتماعية، الارستقراطية، العبودية والــرق، الديمقــراطية، الاشــتراكية، السلمية والثورية، الفوضوية ثم حوار تمثيلى تختم به الدراسة وقد نشر فى المقتطف سنة ١٩٢١-١٩٢٢ المجلدات: ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١.

بعض أرجاء العالم العربي مثل تيار يشتد نارهـ، ويخف حيناً تبعاً للظروف العامية والأمور الحكومية والشعبية[38].

تبدأ مي زيـــادة كتابها بداية رومانـسية حالمة[39].. وتقدم الكتاب بعبارة تنم عــن ذلـك" من ذا يخلصني من قسوة التمايز" ص٩. وتعرض في التمهيد - وهو المقدمـة الأولى بتمقـتضب - إلى مظاهر عدم المساواة والتناقض بين ثرى تتيب الأرض ســيارته والمعدم الذي يتمرغ في الأرض كأنه حشرة تألف الأرض مسند. أو الحســناء تــرتدي أفخر الثياب والجواهر ورثة الثوب تحمل طفلاً والذباب يأكل من مآقيها ووجنتيها ما لا تستطيع إزالته لأنها فقيرة حتى من الماء الطهور (ص٩) وتنتقل من هذه اللهجة الأدبية ومن لغة الشعر إلى الحديث العلمي الذي يقتحم صلب المشـكلة تقــول : تكــاد تكــون المشاكل الدولية الأعيب إذا ما قوبلت بالمشاكل الاقتصادية التي يسمونها اجتماعية. ومشكلة المساواة هي الآن أم المشاكل واسمها يطن من كل صوب" (ص١٣) إنها تحدد مشكلة بحثها في عدد من الأسئلة: ما هي المســاواة؟ وأيــن هي؟ وهل هي ممكنة؟ هذا ما أرغب في استجلائه في الفصول الـتالية دون انتفــاع ولا تميــز، بــل بإخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكيــة "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبــتوا حكمــاً يــرونه صادقاً عادلاً (ص١٣/١٤) وهي بهذا التحديد تمهد تمهيداً منطقياً لما ستختم به دراستها من حوار تمثيلي يستعرض الفكرة من معظم جوانبها وتكون هي نفسها أحد شخصياته.

ولا تنســى في المقدمة وفي معظم إجراء الدراسة قضيتها الهامة عن المرأة فباسم المساواة "اعتصمت المرأة فنهضت من تحت قدم السيد الساحقة ووقفت عالية الجــبين إزاء مسالك الحياة وأعمالها (ص١٢) وتستشهد بأسماء المفكرين وأصحاب النظريات حيث تتردد أسماء: ماركس، لاسال، انجلس، برودن، باكونين، كروبتكن، وعشرات غيرهم يدحضون مذهب دارون. وهوبس.

---

(٣٨) وداد سكاكيني : مي زيادة دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ ص١٠١/١٠٢.

(٣٩) مي زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط٢، عام ١٩٨٠، وسنعتمد في تحديد أرقام الصفحات في تحليلنا لأفكار الكتاب بذكر أرقام هذه الطبعة أمام كل استشهاد داخل النص.

ثـم تتحدث بعد التمهيد، في الفصل الأول عن الطبقات الاجتماعية فتعرض لأسـطورة خـلق البشـر في الحضارة الهندية من براهما وتفسر نشأة الطبقات كما ظهـرت في هـذه الأسطورة حيث نشأ عن الآلة طبقات الملوك والجنود والعمال والحثالة وتتابع بتأثير من الماذية التاريخية وأن كانت لا تشير إلى ذلك تاريخ العمّم مـنذ المشاعية الأولى فتقول بسبق الاشتراكية "فينجلي من هذا أن الاشتراكية سبقت كـل نظـام آخر في حياة البشر ثم تبين بعد ذلك منشأ الاوتوقراطية والرق وترجع ذلـك الـتمايز إلى سـببه الأساسي وهو الملكية تقول: "كان ذلك الفصل الأول من تـاريخ الاقتصاد البشري الدائر كله حول ذلك المحور الرهيب الذي يدعى الملك. فالحصـول عـلى الملك والاحتفاظ به من جهة والرغبة في نزعه من جهة أخرى سـببت هـذا العراك المالي والاجتماعي الذي لا ينتهي" وتتحدث عن تكون الملكية (ص٢١) وطـبقة الارستقراطية (الطبقة الثانية) والطبقة الثالثة (الخدم) وتعينت مع الـزمن الفـروق الاجتماعية واكتسبت كل من الطبقات صفات تنسب إليها وعيوباً بهـا. وتجبرت الطبقات العليا في سماواتها الوهمية وحسبت نفسها من طينة مختلفة عن طينة الآخرين. لها من ألقابها وثروتها وامتيازاتها ما يفتح لها الأبواب الألوهية على مصراعيها" (ص٢٢).

وهي تشـيد بـالداعيين للمسـاواة وتـندد بالمتغافلين عنها. وهي ترجع أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته "ضرب صفحاً عن هذه الحقيقة. وتستنكر موقفه بينما تشـيد بموقـف روسـو الذي نادى هو وأتباعه بالعودة إلى البداوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتع في بحبوحة السلام والحرية. (ص٢٢). ورغم أنهـا تـرى الـتاريخ في تقدم "يمكن القول أن اتجاه التاريخ البشري بمعنى التقدم والتحسـن وأن كـثرت حركاته الرجعية واللولبية" (ص٢٤) إلا أنها مع ذلك تبرر الأوضاع القائمة حيث تعبر آخر فقرة في هذا الفصل عن موقفها غير المعلن تقول: "لابـد مـن تنوع الصور وتعدد الطبقات. فلولا التنوع والتعدد ما كانت للفروق من فضـل سـوى شـحذ العـزائم وإرهاف القوى والتسابق إلى الأولوية لكفى لتقبلها محاولين عبورها بما أوتينا من عزم وكفاءة. والفوز للإصلاح دوماً" (ص٢٥).

وتبين في الفصل الثاني الارستقراطية ونشأتها ومزاعمها. حيث إن هذه الطبقة ترتبط بالملكية وتستمد نفوذها من الدين وهي ملاحظة هامة صائبة من "مي"، لأن هذه الطبقة تقوم على "التذرع بأقوى البواعث النفسية من عاطفة دينية وخشية مما وراء المنظور. ومن ثم استجارة الملك بالدين والدين بالملك لتبادل المنفعة، فيصبح الحاكم حامي حمى العقائد ورافع الفضائل ويصبح الكاهن حامل لواء السلطة الفردية وأول شاهد بأنها آتية من الله" وظلت القرون الوسطى بعد الأولى، ترى هالة الألوهية حول الملكية وتحسب حبل سلطانها مشدوداً بعتك العرش الصمداني"(ص٢٨).

وترى أن الارستقراطية ضرورة ومن ثم تبرر وجودها (الطبيعي) وتأتي بتعريف أرسطوليها بأنها "أقلية من ذوي الأهلية والفضل يسوسون في جمهورية فيدبرون منها الشئون وينفذون القوانين الموضوعة بأمانة ودقة ويقومون بعبء الحكم حباً بالمصلحة العامة والخير العام. وتأتي بتعريف شيشرون الذي يسمي الارستقراطيين الأفضلين أو الأماثل فمعنى الارستقراطية الأصلي إذا هو حكم الأفضلين أو حكم الأفضل (ص٣٢).

ومن هنا "الارستقراطية ضرورية لمنفعة الأمة" وتفصل أسباب ذلك "فهي قليلة الأذى، وقليلة الظلم، وهي مستودع صفات مستحسنة. لذلك ستبقى زمناً آخر لأنها قريبة إلى نظام الطبيعة وتطيل في بيان ذلك وتؤيده بموقف شوبهور الذي طالما هاجمته سابقاً لأنه مفيد في تأييد دعواها وتأكد على ذلك باستمرار "ستظل الارستقراطية، ارستقراطية الجماعة وارستقراطية الفرد مادامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء"(ص٤٠).

.. وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التي ترى أنهما شيء هام في الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها النقيض بجوار النقيض "ومادام االاستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" إلا إنما الحياة غنية بالمال والذكاء والكرم والصلاح والحب والجمال والفخار. على أن في كفتها الأخرى ما يعادل الأولى من شقاء وفقر وخمول وقبح وكره وانحطاط وتستخدم هربرت سبنسر وأبيقورس لتأييد ذلك.

وتفيض في الحديث عن الديمقراطية في الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان ثم يهتدي زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التي ذكرها أرسطو وهي: الملكية أو حكومة الفرد والأرستقراطية وهي حكومة الأقلية أو حكومة الأماثل، والديمقراطية أو حكومة الشعب. ولئن دانت المدنية لمتأخرة بالديمقراطية فإن جل المدنيات المتقدمة إن لم يكن كلها نما وترعرع ثم توارى في حضن الملكية" كما في مدينة مصر القديمة، والحضارة الكلدانية والأشورية، ولدى اليهود، وعند الفينيقيون والفرس وفي الشرق الأقصى الصيني واليابان وفي اليونان "أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية"(ص٦٣).

ولم تنسى مصر أبدا في حديثها في الفصول السابقة ص١٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٥٩ كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية في مصر وهي التي ساعدت على ازدهار مي الأدبي بفضل الحركة الوطنية المصرية تقول: "وقد لمست موجة الديقمراطية شواطئ الشرق الأدنى - والأصح الأوسط وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحاً لقب "الفيلسوف الديمقراطي" ولم تقف المسألة عند حد المزاح بل هو لاقى في اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات" وتبين ذلك بالتفصيل.. ولم تمضى خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطي المصري" تنتسب إليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين في أوربا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترم الألقاب وهو ما يبين طبيعة التكوين الطبيعي للحزب لذا نجد مي نفسها ترى أنه مقابل (هذه الحرية) وعلى مقربة من هذا التساهل والانصاف تقوم أرستقراطية مزدوجة لأن موقف الأجير المصري إزاء صاحب الأرض يكاد يكون- فضلاً عن موقف العامل المصري إزاء الممول موقف الرقيق إزاء الشريف في نظام الإقطاع.

إن الديمقراطية لا تقنع مي كما يتضح مما تصنعه في مصر. وفي أمريكا التي "يخيل إلينا إنها لأقرب الأمم إلى الديمقراطية" هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من ازورار واحتقار؟ إنها تقف أمام القائلين بالديمقراطية متسائلة

"أيــن المساواة التي تدعون"؟ لذا تستعرض مذاهب أخرى أحدث عهد في الفصول التالية.

تتــناول في الفصـــل الخـــامس الاشتراكية السلمية لأنها ستخصص الفصل السادس للاشتراكية الثورية.

وتتناول الاشتراكية بالتعريف فهي ترى أن كل تطور في السياسة والتشريع والأخلاق والفكر ناتج عن التكيف الآلي والتحول الاقتصادي وهي ترجعها إلى أقدم مرحــلة في تــاريخ البشرية وقد أوحت إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ومن الكتب الـــتي وضعت فيها يوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيلا واليوتوبيا الجديدة لويـــلز الانجـــليزي ومى هنا تخلط بين الاشتراكية العلمية والتفكير اليوتوبي الذي ســبقها "وتميـــز بين نزعتين في الاشتراكية: النزعة الألمانية الثورية أو الماركسية والـــنزعة الســـلمية الـــتي يجـــوز أن تنعت بالفرنساوية وكما بينت في حديثها عن الديمقـــراطية موقـــف لطـــفي السيد. تتناول هنا "في سياق الكلام على الاشتراكية الســـلمية "الحـــزب الاشتراكي المصري" الذي أعلن بروجرامه في شهر أغسطس المنصرم (١٩٢٢) فكان مسالماً إلى حد أغاظ الأستاذ عزيز ميرهم سكرتير الحزب الديمقـــراطي، مـــن جهة تخوف لتكونه من المحافظون وعلى رأسهم فضيلة السيد محمـــد الغـــنيمي التفـــتازاني شيخ السادة التفتازانية من جهة أخرى قامت بين هذه الـــنزعات الثلاث مناقشة أسفرت عن أمر واحد هو أن جميع المتنافسين محقون في ما يدافعون عنه. (ص٨٣).

وتوضـــح مى أن عزيز ميرهم استحث الاشتراكية المصرية على "استكمال اشـــتراكيتها" ليـــس بصـــفته سكرتيراً للحزب الديمقراطي، ولكن بصفته الشخصية المجـــردة. ولقد أجاب سلامة أفندي موسى أحد أعضاء الحزب الاشتراكي بما يدل عـــلى تصـــميم الاشـــتراكيين المصريين على المسألة وعلى أن رائدهم الإصلاح الـــتدريجي. وتستشـــهد بقـــول ســـلامة موسى: "ومع تمنينا نجاحهم (البولشفيين في تجربـــتهم العظيمة فأننا لن ننصح بالطفرة وسيكون رائدنا التدرج والتطور. ولا شك

أن الاشتراكية المصرية ستكتسب لوناً خاصاً بتأثير الوسط المصري والمزاج لا يمكننا ولا نرغب في تعيينه الآن... ويضيف وأظن أنه من الممكن أن نقنع بفضيلة الاشتراكية على النظام الرسمالي الحاضر فلا يحتاجون الاشتراكيون إلى اتخاذ خطة عدائية نحو الأغنياء" ويفيض في بيان ذلك ردا على محمد حسين هيكل وتعلق مي على موقفه هذا بقولها: "هذا ما يقوله الاشتراكي المصري الذي حذا حذو هنري جورج وستر الاشتراكيين المسالمين ابتداء من سان سيمون إلى أوسيب لوريه في الاستكانة عند أمله بنجاح مساعيه ولن يزد - ترى لو لم تقنع تلك "الطبقة الكبيرة من الأغنياء" فماذا يحدث؟ لو تراهم لم يزيدوا لأن السكوت أفصح من الكلام في بعض المواقف؟.

ويتضح من ذلك رفضها للموقف المسالم للاشتراكية السلمية لكن هل معنى ذلك موافقتها على الاشتراكية الثورية التي خصصت لها الفصل السادس حيث تبين مصادرها الثلاثة وتعرض لها. ولكن لا تتخذ منها موقفاً حازماً محدداً فهي تقول: "الغد للاشتراكية بلا ريب ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تنيل الاجتماع ما تستطيع أن تأتي به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية في تحقيق وعودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمساواة الجديدة ستنهض فئة فتعلو وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة الأرستقراطية المستقبل التي ستخلقها الكفاءة الشخصية وتقسيم العمل المحتم اليوم والأمس والغد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قربها على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التي هي مذهب إنساني. فهي بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان تملأها الحسنات والسيئات ويستحيل فيها الكمال - إلا إذا بقي لها ذلك الكمال مثلاً أعلى تتبعه ويظل هاديا أمامها إلى منتهى الدهور.

وتعرض في الفصل السابع للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهي من ذلك إلى أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حداثة نشأته

ذو تـاريخ مضـرج بالنمـاء" لكـن من خلال تعمق كروبكن وبرودون وبكونين ومقارنـة آرائهـم بالماركسية مقارنة تتم عن فهم ودقة. ثم تنتقل إلى الفصل المتكلم عـن العدمية. وتوضح الخلط الذى ألفه الناس بين الفوضوية والعدمية وأوجه التشبه والاخـتلاف بينهما وتعرض أفكار منظرى العدمية أمثال لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنـتهى من العدمية إلى موقف واضح ونظر لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد فى ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وترتبط التمثيلية بالكتاب ارتباط عضوى وهى تدخل فى صميم دراستها ولنا أن نـتوقع أنها تحمل طابع الحوار العقلى والذهنى أكثر من الدراما لأنها تعيد مرة ثانية الآراء المختلفة التى عرضتها "مى" فى الكتاب دون أن تخرج منها نتيجة عن أى المذاهـب أصـلح لـتحقيق المساواة وأمام عدم التحديد واتفاقا مع آخر سطور المقدمـة "تشـكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصـة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكماً يرونه صادقاً عادلاً" ومثل الكـاتب الذى يتوارى خلف شخصيات عمله أوجدت مى زيادة عدد من الشخصيات يتبنون وجهات نظر الاتجاهات المختلفة وكانت هى أحد هذه الشخصيات.

وتعـد مقدمة التمثيلية خلاصة صادقة لموقف "مى" فى الكتاب فحين تقول له السيدة جليلة (وهى أولى الشخصيات التى تذكرها مى معلمة مى فى الماضى. فطنة معـتدلة الـرأى) إنى قرأت مقالاتك عن المساواة "بمنتهى الاهتمام. وانتظر الباقى منها لأدرك النقطة المعينة فى فكرك، وقد هيأت من الاستنتاج والاستدلال ما هيأت لإيصالنا إليها. ترد مى: النقطة المعينة! إذا دل بحثى على أن لدى شيئاً معيناً أقوله فقـد فشلت حتى فى التعبير عن رغبة ساقتنى إلى معالجة هذا الموضوع الجموح. وتقـول ثانيـة: حسـبتنى مقبـلة على موضوع لى أن أعالجه على ما أريد، فإذا بالموضـوع يعالجنى قاذفاً بى من تيار إلى تيار ومن حيرة إلى حيرة وهكذا أرتد سؤالا ألقيته على نفسى مراراً خلال هذا البحث: أين أنا الآن؟ أين أنا؟

هـذا هـو موقـف مى زيادة إذن. لكن يبدو أنها أقرب إلى الاشتراكية كما يتضح من تعاطفها الشديد مع شخصية عونى (نجل السيدة جليلة، اشتراكى متحمس

وذو قــلب مخلص نبيل). وكذلك مع شخصية عارف الذى تعرفه بأنه (أديب عرف الــناس وتــألم فــأدت به المعرفة إلى شىء من الجمود ولكنه يخفى وراء مظاهر القســوة والــتهكم طــبيعة حارة صادقة خيرة) وربما كان عارف أهم الشخصيات بالنسبة لها من حيث إنه كان من أكثر الشخصيات إيجابية فى الحديثين: تحدثت مى ثمــانى مرات وعونى أحد عشر مرة بينما تحدث عارف خمسة عشر مرة. وتختم "مى" كتابها بعد التمثيلية برسالة منه.

يقــول لهــا عــونى وهو ينصرف من بيتها بعد انتهاء الحوار: شكراً أيها الآنســة. واســمحى لى أن أردد للتعــبير عن ثقتى بأنك منضمة إلى صفوفنا بحكم فطــرتك ونزعتك الفكرية. وبى اقتناع بأن السعادة النسبية ممكنة لبنى الإنسان ولا ســيما وأن فكــرة الارتقــاء والسعادة هى وليدة العصور المتأخرة بعد أن تعاونت الأديان والفلسفات على إقناع الإنسان أنه دودة صغيرة تتمرغ فى التراب أمام وجه الخــالق.. والــثورة أبدع مظهر من مظاهر الاستياء. شرف الإنسان قائم بإنصاف الآخرين كما ينصف نفسه. والنفوس الكبيرة قلقة أبداً لا ترضيها غير اللانهاية.

.. ومــع هذا فإن "مى" تظل حائرة كما يتضح من آخر سطور كتابها حيث تقــول: هــا أنذا وحدى أيها الليل فأفهمنى ما على أن أدرك! ها أنذا مستعدة أيتها الحياة فسيرينى حيث يجب أن أسير!

ستار

ينــبغى علينــا أن نــتوقف قليلاً أمام كتاب المساواة الذى يعد بحق من أهم كــتابات مى زيــادة والذى يضىء ناحية هامة من نواحى تفكيرها وهو من أوائل الكــتب الــتى تبحث فى الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهى تتناول هذه الــنظم بالعرض والتعريف الموضوعى الذى يختلف عن عرض الداعية إلى مذهب مــا. فتحاول أن تكون موضوعية لا تنحاز إلى مذهب دون آخر رغما أننا نستطيع أن نتبين من بين السطور موقفاً ما لها.

.. والكتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والأشورية والفينيقية. وكذلك للأديان المنزلة الثلاثة. تعرض آراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون كما تعرض اتجاهات ماركس وانجلز ولاسال بجانب آراء باكونين وكروبتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما في كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفي السيد وعن الاشتراكية فنجد أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى يرد على حسين هيكل والتفتازاني صاحب الاتجاه الديني وغيرهما. إن مصر في تفكيرها والمساواة التي تبحث عنها هي ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها وتبحث في هذه المساواة بأسلوبها الرومانسي من أجل غاية أخلاقية لكنها تظل حائرة.

طه حسين:

أبو العلاء المعرى والخطاب الفلسفى العقلانى [*]

نسعى فى هذا الفصل إلى بيان أن الخطاب الفلسفى هو الأساس الذى تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى. وبيان ذلك لا يتم بتناول خطابه الفلسفى باعتباره نتاجاً للتيارات الفلسفية فى فرنسا[١]. أو تمجيداً للفلسفة اليونانية التى لعبت دوراً فى الفلسفة العربية. وقدم فيها هو عدة دراسات[٢]. وذلك لأن قراءتنا تنصب على إبراز التفكير العقلى المنهجى فى مجمل كتابات طه حسين الفلسفية التى تؤسس مشروعه التحديثى للنهضة، والذى نجده لدى المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر. وقد كان أغلب أعضائها من مفكرى الليبرالية المصرية: أحمد لطفى السيد، مصطفى وعلى عبدالرازق وطه حسين، إسماعيل مظهر ومحمد كامل حسين - تلك المدرسة التى كانت عند البعض تغريبية، تدعو إلى القومية المصرية التى تستلهم الغرب وترجع إلى أصوله الحضارية القديمة لدى اليونان وهذا حق فى بعض جوانبه ولكنه ليس الحق، فإن استلهام الغرب واستخدام أدواته المعرفية عند طه حسين والمدرسة الفلسفية التى ينتمى إليها وتجد أصولها لدى أستاذ الجيل إنما يهدف إلى إعادة صياغة الواقع المعاصر دون الوقوع فى الخضوع للغرب وذلك بجعل المنجز الغربى المعرفى جزءاً من وعينا وبتحويل أصوله اليونانية إلى مكون من مكونات ثقافتنا[٣].

(*) ألقى هذا الفصل فى صورته الأولى فى مئوية طه حسين بكلية الآداب جامعة القاهرة، نوفمبر، ١٩٨٩، ونشر فى دراسات متعددة بالإضافة إلى هذه الدراسة، انظر مثلا: مجلة الفكر العربى بيروت، العدد ٦٢ ديسمبر، ١٩٩٠. هذا وقد تناولنا جهود العميد الفلسفية فى كتابنا الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠، وكذلك فى العدد ١٤ من مجلة فكر، الديكارتية والنقد الأدبى، ومجلة المنار العدد ٥٠.

(١) قارن وليد قصتق: طه حسين والتيارات الفلسفية فى فرنسا، ص٨١-١١٢، مجلة المعرفة السورية، العدد ١٥٣، تشرين الثانى ١٩٧٤، (عدد خاص عن طه حسين)، يرجع الباحث الأساس فى تفكير طه حسين إلى الفلسفة الغربية يقول: "وإذا نختار اليوم الجانب الفرنسى من هذه الثقافات الأجنبية فلاقتناعنا بعمق أثره لدى الكاتب. نقول هذا رغم أن الأولوية الزمنية تعود إلى الجانب اليونانى الذى ملك كثيرا من مناحى الفكر والوجدان لديه" ص٨٥.

(٢) رصدنا فى فقرة قادمة عن كتابات طه حسين الفلسفية ما كتبه عن اليونان عامة وأرسطو خاصة.

(٣) قارن دراستنا عن: "أحمد لطفى السيد: أرسطو مكون الفلسفة العربية الحديثة" الفصل الأول من كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

ومــن هــنا نســعى إلى بيان أصول الخطاب الفلسفي لعميد الأدب (الفكر) العــربي الــتي تحــددت قبل اتصاله المباشر بالغرب ونتجت عما تلقاه في الأزهر والجامعة المصرية من ذخيرة فلسفية كانت سنداً له في تقديم دراسة فلسفية متكاملة عــن أبي العــلاء المعــري الفيلسوف الفذ الذي التزم ما لا يلزم عند المسلمين في ســيرته ولفظــه[٤]. وهذا يقتضي منا أن نتتبع البدايات الأولى لتوجهات طه حسين الفلسفية.

لقــد أوغل طه حسين، منذ قدومه إلى القاهرة للدراسة، في الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسها ومذاهبهم وهذا ما تكتشفه قراءة كتاباته الأولى الــتي تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة. يظهر لنا حرصه على دراسة المنطق مــنذ بداياته الأولى في الأزهر حيث يقص علينا في الجزء الثاني من الأيام دروسه في المنطق التي تلقاها تحت قبة جامع محمد بك أبي الذهب [٥]. ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد[٦]. وإلى جانب هــذا الاهــتمام بدراســة المــنطق في الأزهر وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعــة الأهــلية[٧]. فإنــنا نجد حرصه على درس الفلسفة واهتمامه بالتقرب من أســاتذتها مــن عرب ومستشرقين فهو يذكر لنا نلينو وسانتلانا (١٨٤٥-١٩٣١) الــذي يدرسه تاريخ الفلسفة الإسلامية والذي ذهب معه لحضور درس الشيخ سليم البشــري بالــرواق العباســي: فقد أحدث سانتلانا نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة

(٤) الدكتور طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ص٣١ القاهرة، ١٩٣٧، ص٣٠٧.

(٥) طه حسين : الأيام، جـ٣، ط٢٣، دار المعارف، ص٧٨.

(٦) المرجع السابق ص٩٨ : لقد درس في الأزهر "متن السلم" للأخضري مع صاحبه ليفخرا بأنهما يدرسان المنطق، ص١١٧-١١٨. ودرس شرح السيد الجرجاني على "إيساغوجي" وتكرار ذلك عاماً تلو عام "ص١٢٩" فقد أحب المنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على "إيساغوجي" من أستاذه الشاب في العام الماضي فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر الشريف وإمام من أئمة المنطق فيه ليقرأ لهم شرح الخبيصي على تهذيب المنطق "ص١٤٠" وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا إليه ليلقي دروسه في بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقرائه "سلم العلوم في المنطق". (ص١٥٢).

(٧) من تقرير ماسينيون عن محاضراته بالجامعة الأهلية بالفرنسية، مخطوط.

الإســـلامية وفى فهم الصلة بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية[٨]. ويأتى مع هؤلاء وربما قبلهم تأثير ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) العميق فى طه حسين سواء فى سنى دراســته الأولى بالجامعة الأهلية أو فى بعثته فى فرنسا. وقد كان ماسينيون المسبب فى إشــعال رغــبة طـــه حسين وشغفه بالسفر من أجل دراسة الفلسفة كما تظهر رســائله إلى الجامعة فى هذا الحين[٩]. ورغم التحذيرات التى تلقاها عند مثوله بين يــدى الحضــرة العليا الخديوية بأن الفلسفة مفسدة، ورغم سفره إلى فرنسا لدراسة التاريخ، فقد أخذ فى مطالعة كتب الفلسفة مع كتب التاريخ والأدب، بل جعل رسالته للدكــتوراه فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية[١٠]. مؤثراً أن تكون الفلسفة فى عنوان رســالته بــل إنــه يخــبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبى العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه [١١].

ويمكـــن الإشــارة إلى كــتابات طـــه حسين الفلسفية حتى يتضح لنا مقدار إسهاماته فى هذه الفترة المبكرة من حياته. تلك التى أخذت تتبلور فيه معالم مدرسة فلســفية مصــرية حديثة لم يكن بعيداً عنها بل كان فى القلب منها. فقد ترجم كتاب أرســطو "نظـــام الإثـــنين" وكتب عن مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع وقدم دراستين ترحيباً بترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو وكتاب السياسة. وقــدم للفلســفة اليونانيـــة والفلاســـفة اليونان باعتبارهم "قادة الفكر"، وكتاب عن "ديكـــارت" عـــدة مقـــالات وطـــبق مـــنهجه فى دراسة الشعر العربى فى: "الشعر

---

(٨) طه حسين: الأيام، جـ٣، ص٣٥. يراجع سلسلتنا تاريخ المذاهب الفلسفية، (مخطوط) نتولى إعادة تقديمه ضمن عملنا عن دراسة ونشر تاريخ الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية.

(٩) حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ يظهر ذلك فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة الذى كتب إليه فى يناير يوم ١٩ سنة ١٩١٤ يقول: "أعود الآن فأرفع إلى سعادتكم وإلى مجلس إدارة الجامعة (رغبتى فى السفر إلى أوربا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفداً من قبل الجامعة (الأيام جـ٣ ص ٦٣) ويكرر نفس الرغبة ثانية بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤ قائلاً: "قد عرضت منذ حين على الجامعة المصرية أن توفدنى إلى أوربا لأدرس فيها التاريخ أو الفلسفة"، المصدر السابق، ص ٦٦.

(١٠) المصدر السابق، ص١٢١.

(١١) د. طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء، ص١٤.

الجاهلي[١٢] كما قام بتقديم عدد من المؤلفات الفلسفية إلى قراء العربية مثل: رسائل إخوان الصفا للزركلي وفجر وضحى الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا. وكتب عن الفلسفة الإلهية و"فولتير" و"رينان" و"الفيلسوف تين" وعن مصطفى أمين عبدالرازق و"أحمد لطفي السيد". و"عثمان أمين".

ويظهر أن اهتمام طه حسين بالفلسفة قديم، إلا أنه يؤول لصالح الفلسفة الغربية سواء اليونانية القديمة لدى أرسطو الذي اهتم به اهتماماً خاصاً أو الفلسفة العقلانية الحديثة لدى ديكارت الذي غرس منهجه في التربة الثقافية العربية وأثار ما أثار من عواصف ربما لم تهدأ حتى الآن. وليست مهمتنا هنا تتبع الخطاب الفلسفي اليوناني أو الحديث لدى طه حسين في تفصيلاته وجزئياته أو التأكيد على المصدر الغربي له أو نفيه، فتلك مسألة تتضح بتتبع خطاب طه حسين الفلسفي الذي تبلور قبل سفره إلى فرنسا وقبل إعلانه اصطناع المنهج الديكارتي في درس الأدب العربي ١٩٢٦. وظهر في أول كتابة منهجية منظمة له عن "ذكرى أبي العلا" التي تقدم بها كرسالة أكاديمية للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها عام ١٩١٤ وهي تظهره لنا فيلسوفاً يقدم دراسة فلسفية لأدب أبي العلاء وفلسفته.

ويهمنا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للمسائل الفلسفية التي تحفل بها أشعار أبي العلاء حتى قبل أن يبحر متجهاً إلى فرنسا وقبل أن يلتقي بالتيارات الفلسفية الغربية.

قدم طه حسين هذه القراءة في دراسته للدكتوراه بالجامعة الأهلية عام ١٩١٤ بعنوان: "ذكرى أبي العلاء" وطبع عدة طبعات وظهر عام ١٩٣٠ بعنوان "تجديد ذكرى أبي العلاء"، والعمل مقسم إلى خمس مقالات تتناول على التوالي في بناء محكم، الحديث عن "زمان أبي العلاء ومكانه" المقالة الأولى، حياة أبي العلاء، أسرته ولقبه وتربيته وأطوار حياته" المقالة الثانية "أدب أبي العلاء" المقالة الثالثة

(١٢) راجع دراستنا : الديكارتية والنقد الأدبي "الخطاب الفلسفي عند طه حسين" المنار، العدد (٥٠)، ص١٠٩، أيضاً د. حمد السكوت، د. مارسون جونز، طه حسين، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية، ط٢، ١٩٨٢.

الخطاب الفلسفي في مصر

"علم أبى العلاء"، الرابعة، ويتوج ذلك كله بـ "المقالة الخامسة والأخيرة عن فلسفة أبى العلاء" وهى صلب العمل وأساسه. ويؤكد طه حسين عليها فى مقدمة طبعاته للكتاب ويرى أنها تحتاج إلى تفصيل(١٣) يقول : "المقالة الخامسة فى هذا الكتاب مع أنها ألمت بأمهات المسائل من الفلسفة العلائية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يفصل فيه القول تفصيلاً يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة(١٤).

ورغم حديثه التفصيلى عن العلوم الفلسفية فى المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية فى عصر أبى العلاء(١٥) وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة في

(١٣) د. طه حسين تجديد ذكرى أبى العلاء ص٣، ص١٤.
(١٤) المصدر السابق، ص٣.
(١٥) يحدثنا طه حسين فى هذه الفقرة عن ترجمة كتب الفلسفة ويبين أنه ما كاد القرن الرابع يأتى حتى أثرت هذه العلوم فى المسلمين آثارها، فكان منهم الفلاسفة والحكماء. ويحدد لنا مصادر الفلسفة الإسلامية مثل: فهرست ابن النديم وتاريخ الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفطى، والأطباء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبى أصيبعه. وبين أن للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين: إحداهما الصور الفلسفية الخالصة التى أطلق فيها للعقل حظه من الحرية فلم تقيد بسياسة ولا عادة ولا دين. وهى الفلسفة المشائية العربية. وأشهر من مثلوا هذه الصورة الفارابى وابن سينا.
والثانية هي التي تكلفت ملاءمة الدين وموافقته بل حياطته والذود عنه وهى علم الكلام الذى سبق الفلسفة. فقد زها علم الكلام قبل أن تزهو الفلسفة الخالصة فى الحياة الدينية وتقدمت نشأته فى تاريخ المسلمين. ويعلن طه حسين موقفه المتجه نحو الفلسفة مقابل علم الكلام؟. قائلاً: "وقد أنتجت هذه الصورة من الفلسفة الدينية نتيجتها الطبيعية وهى الانقسام أو الافتراق واختلاف الرأى وتباين الأهواء"(ص٨٢).
وهناك صورة ثالثة للفلسفة عند المسلمين يمثلها القرن الرابع ويتبرم به أبو العلاء وهى فلسفة المتصوفة، ويحدد لنا طه حسين العناصر الأولى التى تتألف منها هذه الفلسفة. وأول هذه العناصر وأقدمها عنصر فلسفى يونانى هو وحده الموجود لدى الرواقيين، ويفيض فى شرح فلسفة الرواق (ص٨٢-٨٣) حيث يستدعى دروس الأستاذ سانتلانا ويرى أن هذا المذهب الرواقى هندى النشأة ظهر عند الهنود قبل أن يعرف العالم فلسفة اليونان، والعنصر الثانى يونانى أيضاً هو الإشراق لدى أفلاطون وأفلوطين وهذا المذهب هندى أضيف إلى هذين العنصرين شيء من ظاهرة الدين بحيث تكون صورتهما غير منافية للإسلام ونشأ عن هذه العناصر الثلاثة مزاج فلسفى خاص هو الذى أظهره الجنيد والحلاج. ويرى أن التصوف ليس مذهباً إسلامياً خالصاً وإنما هو مذهب هندى أخذ صيغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين والإسكندرانيين ثم أخذ الصبغة الإسلامية أيام بنى العباسى. وهو موقف هندى يختلف مثلاً عن موقف ماسينون فى تحليله لنشأة التصوف الإسلامى راجع كتاب د. أبو الوفا التفتازانى.

إنطاكيــة واللاذقية وبغداد[١٦] وتحديده مفهوماً للفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جــاء في الــلزوميات. فالــلزوميات ضمنها آراءه الفلسفية[١٧] فقد عمد بشعره إلى إثــبات الــنظريات الفلسفية في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق[١٨] لقد أتقن المعرى الفلسفة والعلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه أتقنها وحــذق فيهــا عــلماً وعملاً، وإن كان لم يضع فيها كتباً على طريقة المعلمين من الفلاسفة[١٩].

ومــن هــنا يرى طه حسين أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء. فالفلسفة العلائيــة تناولت أطراف العلم الإنساني ولو أن فلسفة أبي العلاء عرفت للناس كما هي ودرســت في مدارســهم درســاً مفصلاً لكان للرجل في آرائهم حال غير هذه الحــال[٢٠]. ومــن هــنا فمهمة طه حسين هي بيان ذلك لمن درسوا أبا العلاء من العــرب ولــم يوفوا هذه الناحية حقها، والذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهمــوا فلسفته. ويتمثل جهد العميد في إنجاز هذه المهمة عندما يقول : "لعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلاً ويظهر الناس على أسرارها ودقائقها وينزلها من عقولهم منزلة الشيء، الواضح المفهوم ولعلنا أول من ظفر بذلك"[٢١].

يتســاءل طه حسين ونتساءل معه: هل أبو العلاء فيلسوف؟ ويقدم لنا تعريفاً للفلســفة يدلــنا على أنه كان فيلسوفاً حقاً. ويرجع منشأ فلسفته إلى ما طاف به من أحوال عصره وبالتالي فهو حين يتحدث في الفقرة الرابعة عن مصادر فلسفته يرى أن أهمهــا الحيــاة نفسها[٢٢] والفلسفة اليونانية التي أتقنها في بغداد والفلسفة الهندية الــتي يفيض طه حسين في الحديث عنها وبيان طرق معرفة المسلمين بها[٢٣] وهي

---

(١٦) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء، ص١٥٢-٢٥٣.
(١٧) المرجع السابق، ص١٧٠.
(١٨) المرجع السابق، ص٢٢٦.
(١٩) المرجع السابق، ص٢٤٥.
(٢٠) المرجع السابق، ص٢٤٩.
(٢١) المرجع السابق، ص٢٥٠.
(٢٢) المرجع السابق، ص٢٥٣.
(٢٣) المرجع نفسه ، ص٢٥٤، فهو العلاقة القوية بين المسلمين وبلاد الهند ويدلل بكتابات البيروني معاصر المعري. ويجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية والمسلمين (ص ١٥٢) ويبين في حديث عن التصوف العناصر الأولى التي يتألف منها مثل وحدة الوجود لدى

لـم تؤثـر في الفلسفة النظرية لأبي العلاء فحسب بل كانت أشد الأشياء تأثيراً في حياته العملية أيضاً. كذلك الفلسفة الفارسية التي عرفها المسلمون في أيام بني أمية. ومـن مصادر الفلسفة العلائية كتب الدين على اختلافه، يدخل في ذلك بالطبع علم الكـلام والتصـوف. ومـن هذه المصادر تكون المزاج الفلسفي لأبي العلاء فكان مختلفاً متبايناً بمقدار ما يبين مصادره من التباين والاختلاف [٢٤].

وتتضـح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق إلمامه بالفلسفة الإسلامية واليونانية وذلـك حيـن يتـناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجده، تحت عنوان: "أصول فلسفته"، يعرض لنا العقلانية الأفلاطونية المحدثة (التي ترى العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الإشراق).

والسوفسـطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية حيث نشأت فلسـفة سـقراط لمحاربـتها. ويتحدث بعد ذلك عن سبل الفلاسفة المتكلمين الذين يضـيفون إلى مصـادر المعرفة "الشرع" الذي يأتي به النبي المرسل من عند الله ويفيـض في الحديـث عن الأشعرية والمعتزلة، وبعد ذلك يناقش الأصل النظري لأبي العلاء ويرفض القول أنه سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون أو شاك كما ذهـب الذهـبي. والواقع أن أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنة ولا مذهـب السوفسـطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضاً [٢٥] وذلك لأنه لا يؤمن إلا بالعقل وحده.

يـرتجي الـناس أن يقوم إمام... نـاطق في الكتيـبة الخرسـاء

كـذب الظن لا إمام سوى العقل... مشـيراً في صـبحه والمسـاء

ويعـرف لـنا فلسـفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء خلال أربعة أقسام هي: الفلسفة الطبيعية أو العلم الأدنى والفلسفة الرياضية أو العلم الأوسط والفلسفة الآلهية

الرواقيين ويشير إلى أن هذا المذهب هندي النشأة وكذلك الإشراق عند أفلاطون أفلوطين هندي أيضاً، (ص٨٢-٨٣).

وحين يتحدث عن التناسخ يبين معرفة العرب به من كتب الهند التي ترجمت للعربية (٢٨٧) وأن أفكار أبي العلاء في النبوات ذات أصل هندي. وقد تعرف عليها في بغداد ويوضح طه حسين طرق وصول الفلسفة الهندية إلى المسلمين (ص٢٥٣-٢٥٤).

(٢٤) د. طه حسين، المصدر السابق، ص٢٥٥.

(٢٥) المرجع السابق، ص٢٥٦.

أو العلم الأعلى والفلسفة العملية. والواقع أن هذا التقسيم للعلوم الفلسفية، لا للموضوعات الفلسفية، تحدث عنه أرسطو فى بعض كتبه ونقله العرب إلاّ أنهم ميزوا بين العلوم النظرية: الطبيعية والرياضية والإلهية والعلوم العملية: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل التى جعلها طه حسين موضوعات للفلسفة العملية.

ويأتى طه حسين بأشعار توضح موقفه فى موضوعات الفلسفة الطبيعية فى المادة والزمان والمكان واللاتناهى، فأبو العلاء يرى أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة وصورة تختلف عليها كما فى قوله:

نرد إلى الأصول وكل حي   له فى الأربع القدم انتساب

فهو يرى أن المادة، والأربع القدم هى العناصر الأربعة، وكما يرى تقدم المادة يقول بخلودها، عكس رأى المتكلمين فى حدوث المادة وتركيب الأجسام بين الجزء الذى لا يتجزأ. ويرى أيضاً أن الزمان قديم قدم المادة.

نزول كما زال آباؤنا   ويبقى الزمان على ما ترى

نهار يمر وليل يكر   ونجم يغور ونجم يرى

كما يرى أيضاً قدم المكان، ولا تناهى العالم، ويخرج من ذلك إلى أن أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبيعية من فلاسفة اليونان فوافقهم فى العناصر وقدمها والزمان وخلودهما وأنهم غير متناهيين.

ثم يشير سريعاً إلى فلسفته الرياضية لأن أبا العلاء لم تؤهله حياته ليكون رياضياً. كذلك لم يتناول علم الهيئة لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد، وإنما نظر فى النجوم نظر الفلاسفة اليونان فبحث عن قدمها وخلودها وعن تأثيرها فى العالم. إلا أنه يوضح أن بين أبى العلاء وبين فلاسفة اليونان فرقاً ويطلعنا على هذا الفرق[٢٦].

---

(٢٦) ذلك أن فلاسفة اليونان لا سيما أفلاطون يزعمون أن تأثير الكواكب مصدره أن المبدأ الأول أودعها نفساً حية وأنابها عنه فى تدبير العالم المادى. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس. ويرى أنه تأثير طبعى لم يصدر عن إرادة ولا عقل وليس له علة إلا القوة الطبيعية المبثة فى الكواكب انبثاثها فى غيرها من الموجودات (ص٢٧٠).

وحين يتناول فلسفة أبى العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هى: ما يتعلق بالآله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرسل والشرائع. وفيما يتعلق بالإله يرى طه حسين أن اللزوميات ممتلئة بما قال أبو العلاء فى إثبات وجود الله وتمجيده ووصفه بما ينبغى أن يوصف به من صفات الكمال وليس فيها إنكار لله. ويتوقف أمام بيت واحد وحيد يقول فيه:

أمـا الإلـه فأمـرٍ لسـت مُدركه　　　فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطاً

ويحلل هذا البيت موضحاً أن مقصد أبى العلاء فقط أنه يجهل كنه الإله وحقيقته ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً. وينتهى من تحليله الطويل إلى أن الرجل إسلامى النزعة يونانيها فيما أثبته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويتعمق طه حسين فى موقف أبى العلاء ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسططاليس فى إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة. لأن السكون عجز ولأن الحركة عرض وكلاهما عليه محال. ويحلل تحليلاً فلسفياً عميقاً له جدته هذا الفارق حيث يحس القارئ أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والمصطلحات والأدوات الفلسفية يتعامل معها ببراعة تظهر إلمامه العميق بتاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية وإشكالياتهما.

فهو يرى أن البحث فى قول أبى العلاء بأن الله عز وجل ساكن غير متحرك لا يمكن إلا ببيان معنى الحركة التى نفاها أبو العلاء، وأرسطو عن ذات الله. ويوضح أن للحركة معنين متباينين عند أرسطو: أحدهما الحركة المادية وهو الكون فى زمانين وفى مكانين، ويفصل ذلك ببيان أنها الانتقال من حيز إلى حيز فى آنين مختلفين، ويؤكد أن هذه الحركة منفية عن الله لأنها لو ثبتت لأخضعته للزمان والمكان ولجعلته جسماً ولأصبح ممكناً وهو واجب، وهذا خلف. والمعنى الثانى للحركة هو الانتقال من القوة إلى الفعل وهذا المعنى لا يقتضى حيزاً ولا جسماً ولا زماناً بالمعنى الذى يفهم من هذا اللفظ وهو حركة الفلك وينزه ذات الله أن تتصف بهذه الحركة لأنها لم تكن قوة فصارت فعلاً وإنما هى مخرجة الأشياء من القوة إلى الفعل، وقد نص أرسطو على أن الله فعل محض. وهذا يساوى القول أنه حركة محض، والحركة لا توصف بالحركة فى الخارج. لا يريد بالحركة إلا المعنى

الثانى (الفعل المحض) أى التحقق الثابت فى الخارج. ومن هنا فالحركة التى نفاها أبو العلاء عن الله هى الحركة المادية بدليل أنه قد أثبتهما للكواكب ونفاها عن الله.

أما ترى الشهب فى أفلاكها انتقلت   بقــدرة مــن مــليك غيــر منتقل

ومــن هنا فهو يوافق أرسطو أتم الموافقة فى قوله بالمحرك الذى لا يتحرك ويرى أنه فى ذلك يتفق مع المسلمين فى تنزيه الله، خاصة المتكلمين من المعتزلة، وهــو فى هــذه المعــركة كما يخبرنا طه حسين إسلامى النزعة يونانيها أيضاً. ثم يتــناول بعــد ذلك موقف أبى العلاء من: الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث.

فالمعرى قائل بالجبر وحياته المادية وشعره فى اللزوميات ينطق به ويدلان عـليه لا يحتملان شكاً ولا تأويلاً بل إنه قد نص فى مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلــف هــذا الكتاب مختاراً وإنما ألفه بقضاء وقدر لا يعرف كنه(٢٧). ويفيض طه حسين فى صفحات طوال فى الحديث عن الجبر.

وبالنســبة للروح فقد ظهر لأبى العلاء موقفان مختلفان : أحدهما أفلاطونى وهو أنها جوهر مجرد قد أهبط إلى هذا البدن ليبتلى فيه ثم هو عائد بعد الموت إلى العــالم العقلى، فمعذب أو منعم بما بقى فيه من تذكار . والثانى هو مذهب الماديين مــن قدماء الفلاسفة وهو أن الروح نار يخمدها الموت. ومع أن أبا العلاء أكثر من ذكر المذهب الأفلاطونى ولم يذكر المذهب المادى إلا قليلاً فإن طه حسين يميل إلى أنه يرى رأى الماديين فى بعض أطواره(٢٨).

ويــبين طه حسين رفض أبى العلاء للتناسخ رغم شيوعه ومعرفة العرب به خاصــة مــن كــتب الهــند التى ترجمت للعربية وإيمان الشيعة به مع ذلك فقد ذم المعرى التناسخ وشنعه فى رسالة الغفران واللزوميات(٢٩) وقد أنكر الجن والملائكة وكذلك والنبوات(٣٠) ويوضح طه حسين أسباب ذلك ويرجعها لما عليه الحياة الدينية

(٢٧) د. طه حسين : المرجع نفسه، ص٢٨٠.

(٢٨) المرجع نفسه، ص٢٨٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص٢٨٧-٢٨٨.

(٣٠) المرجع نفسه، ص٢٨٩.

في عصر أبي العلاء وما وجده في فلسفة اليونان والهنود من إنكار ويرى أن خطأ أبي العلاء أنه حمل الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها[٣١] ويرى أن موقف أبي العلاء من البعث فيه اضطراب شديد فمرة يثبته ومرة ينكره وتارة يقف منه موقف الشاك وتارة يجزم برأي أفلاطون في الروح ويؤكد طه حسين أنه مهما يكن من شك أبي العلاء أو انتحاله للشك في أمر البعث فإنه لا يرتاب في قدرة الله[٣٢].

وفي تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الإنسان وغرائزه ويرى أن الإنسان شرير بطبعه ، وقد ذم الدنيا، ولذا كره الوجود وآثر العدم، ومن هنا رفض الزواج.

ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية وطه حسين يشعر بذلك ومن هنا لا تكفي عدة صفحات أو فقرات فالأمر يتطلب دراسة وافية ورغم عقد العزم على تناول ذلك في دراسة مستقبلة "فالحديث عنها يستغرق كتاباً يعدل هذا الكتاب بأسره" لذا فهو يكتفي ببيان القاعدة التي بنى عليها المعري رأيه في الأخلاق وهي: "قاعدة اللذة" التي وضعها أبيقور الفيلسوف اليوناني وهو يخبرنا أن التوسع في ذلك يستلزم استعداداً خاصاً يقول: "المقالة الخامسة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى تفصيل في المقارنة بين أبي العلاء وبين أبيقور ولكني أعرضت عن هذا التفصيل لأن فلسفة أبيقور لا يتقنها إتقاناً تاماً إلا من قرأ في اللاتينية شعر لوكريس ونثر شيشرون. وذلك ما لم أوفق إليه الآن"[٣٣]. وكان طه حسين يود لو قدم في مونبلييه رسالة يدرس فيه أبيقور وأبا العلاء. ويستشعر الحيرة التي قد تنتاب القارئ حين يجده يقارن بين لذة أبيقور وزهد أبي العلاء فيتوقف ليبين فلسفة أبيقور الذي عرف فقط بأنه صاحب مذهب اللذة. فالدارس المستقصي لفلسفة هذا الحكيم اليوناني وحياته يرى أن الفرق بينه وبين أبي العلاء لم يكن عظيماً. فأبيقور حين يلتمس اللذة ويرفض الألم يرى أن الألم القليل يعقبه راحة النفس وصحة الجسم خيراً من اللذة الكثيرة يعقبها الألم والشقاء، ولذلك أنفق حياته في مثل حال أبي

(٣١) المرجع نفسه، ص٢٩١.
(٣٢) المرجع نفسه، ص٢٩٥.
(٣٣) المرجع نفسه، ص١٤.

العلاء من الزهد والقناعة. وهو إنما عرف باللذات لأن تلاميذه أخذوا بظاهر رأيه. وهكذا يحلل آراء المعرى فى مجالات الفلسفة العملية فى السياسة، الاقتصاد وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذى يصح أن يسمى بحق فلسفة أبى العلاء المعرى لأنه يدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التى تتضمنها أشعاره. والمتصفح للمقالات الأولى من الكتاب يجدها كلها تمهد للمقالة الأخيرة(٣٤) التى يعنونها بعنوان يفضل أن يكون عنوان الدراسة "فلسفة أبى العلاء" يقول:

"ومن هذه المقالة التى فصلناها فى فلسفة أبى العلاء تعرف أن المسلمين لم يعهدوا بينهم فى قديمهم وحديثهم فيلسوفاً مثله قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية ثم بينهما وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذى التزم عند المسلمين فى سيرته ولفظه(٣٥).

وكذلك أيضاً طه حسين الذى كان حديثه عن أبى العلاء أشبه بالحديث عن النفس وكان تحليله لآرائه وأفكاره تحليل باحث فلسفى متمكن ومؤرخ للفلسفة ألم باتجاهاتها وبتياراتها المختلفة فى عصورها المختلفة. ويتأكد هذا أيضاً إذا أضفنا إلى كتابه هذا الذى يعد فصلاً فى تاريخ الفلسفة العربية جديداً مبتكراً إسهاماته فى الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة"(٣٦). حتى تتضح لنا مقولاته الأساسية التى تمثل فى نفس الوقت آراء المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر.

نريد الآن أن نتوقف أمام المدرسة الفلسفية المصرية الحديثة حتى نتبين موقع طه حسين من هذه المدرسة. وهذا يقتضى منا أولاً التأكيد على أن هناك اتجاهاً فكرياً عاماً شارك فيه عدد من المفكرين قدموا إسهامات فلسفية تدعم وتعبر عن وضعية الفلسفة فى مصر منذ مطلع القرن العشرين سواء فى إطار الجامعة المصرية أو قبلها بقليل. ونشير فى الآن نفسه إلى هوية هؤلاء المفكرين وما قدموا

---

(٣٤) راجع إشارات طه حسين للمقالة الخامسة، صفحات: ٣-١٤-١٧١-١٧٢-٢١٧-٢١٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص٣٠٧.

(٣٦) راجع "الخطاب الفلسفى عند طه حسين" مجلة المنار، العدد ٥٠، ص١٠٦، وما بعدها. وأيضاً مجلة فكر العدد ١٤، ص٤١ وما بعدها ، ودراسة د. أحمد عتمان تفاعل الآداب الأوروبية فى تراث طه حسين (الأدب اليونانى، والأدب اللاتينى)، ص٢٥٥- وما بعدها.

محاولين تحديد بداية هذه المدرسة وفيلسوفها المؤسس وهذا يقتضى منا إعادة النظر فى بعـــض أحكـــام ريادة الفكر الفلسفى، ثم نقوم بعد ذلك ببيان إسهام عميد الأدب العربى والفكر العربى فى هذه المدرسة وفى أى موضع بالضبط يقع هذا الإسهام.

لا نجــد بين القوى الاجتماعية التى تبلورت فى نهاية القرن الماضى ومطلع هــذا القــرن قــوة تحددت سياسياً فى إطار حزب سياسى يجمعها وأصبحت تعى أهدافهــا وتدافــع عنها سوى الأرستقراطية المصرية أو طبقة الأعيان التى أسست حــزب الأمـــة وكونــت من صفوة أبنائها عقولاً مفكرة تعبر عن مصالحها. وكان أقطـــاب هذا الحزب الذين سيجتمعون بعد ذلك فى حزب الأحرار الدستوريين، هم طــليعة الليبرالية المصرية وزعماءها، وهم نفس الوقت منظروها ومفكروها ومن هؤلاء أو ممن اتصل بهم يحدد الباحثون ريادة الفكر المصرى الحديث وهى مسألة تحتاج إلى نقاش وإعادة نظر.

يشــير الــبعض إلى مصــطفى عــبدالرازق أول مــن قام بتدريس الفلسفة الإســلامية بالجامعــة مــن المصــريين وسليل آل عبدالرازق قطب حزب الأمة. باعتــباره صــاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر. فهو "أول مدشن للخطاب الفلســفى النهضــوى فى الفكــر العربى الحديث" كما يخبرنا الجابرى فى الخطاب العــربى المعاصر(٣٧) وهو أول رائد للفلسفة الإسلامية فى مصر(٣٨) كما يشير إلى ذلــك تلاميــذه رواد الفكــر الفلسفى فى الجامعة المصرية(٣٩) ويصلون بينه وبين الأستاذ الإمام(٤٠).

ويذهــب الــبعض إلى أن محمــد عبده هو "رائد الفكر المصرى"(٤١). وهى ريـــادة حقيقية وإن كانت لا تقف عند الفكر الفلسفى بل تتسع لتعبر عن الفكر الدينى

---

(٣٧) د. محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص١٣٨.

(٣٨) د. على عبدالفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبدالرازق، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٧، ص١٨.

(٣٩) راجع مقالات د. توفيق الطويل، د. يحيى هويدى، د. أبو الوفا التفتازانى فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن مصطفى عبدالرازق القاهرة، ١٩٨٥.

(٤٠) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام "الكتاب التذكارى الذى أصدرته محافظة الدقهلية فى الذكرى الأولى لوفاة أحمد لطفى السيد، ١٩٦٣.

(٤١) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط٢، ١٩٦٥.

الإصـــلاحى فى العصـــر الحديث. والحقيقة أن الصلة قوية بينهما، فقد كان الأستاذ الإمـــام صديق حسين عبدالرازق، أستاذاً لأبنائه مصطفى وعلى عبدالرازق، وأيضاً درس جيـــلهم بالأزهـــر. وقـــد اتصل به أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد كما اتصل بالأفغاني. ويبين لنا عثمان أمين مؤرخ حياة رائد الفكر المصرى العلاقة بين "أستاذ الجيل والأستاذ الإمام"(٤٢).

ونحن ما نزال فى حاجة إلى قراءة فلسفية لأعمال أحمد لطفى السيد الفلسفية الـــتى تعد الأساس لفهم الدور الحضارى لأستاذ الجيل باعتباره المعبر عن تطلعات الأرســتقراطية المصـــرية في التمدن والرقى، وباعتباره طليعة الصفوة المثقفة فى ريادة الفكر المصرى وتأصيله، لنحدد فى ذات الوقت مكانته الرئيسية فى المدرسة الفلسفية المعاصرة التى تميزت انطلاقاً منه عما عداها من اتجاهات. هذا ما أشرنا إليـــه سابقاً(٤٣). ونعود لنؤكد عليه. فقد كان لطفى السيد المحور والعقل المفكر لتلك الجماعة التى ضمت بالإضافة إليه طه حسين، ومصطفى عبدالرازق، ومحمد كامل حســين، وإســماعيل مظهـــر والتى كان لها دورها الفعال فى تلك الحركة الفكرية النشـــطة التى سيطرت على الثقافة المصرية فى العشرينات والثلاثينات. وليس هنا مجـــال الحديث عن كل واحد من هؤلاء على حدة وإن كان من الممكن أن نتناول السمات العامة لهذه المدرسة كما تمثلت لدى مؤسسها أحمد لطفى السيد.

ونـــزعم أن أستاذ الجيل هو رأس هذه المدرسة رغم أنه لم يكن فى يوم من الأيـــام من أساتذة الفلسفة المحترفين ورغم قلة إنتاجه الفلسفى فإنما ترجع ريادته – بالإضافة إلى أفكاره المنشورة فى كتاباته بالجريدة وترجماته – إلى تأثيره فى جيل كامل من المثقفين المصريين وفى طليعتهم مفكرو حزب الأمة. من آل عبدالرازق والأحـــرار الدســـتوريين مثل طه حسين. لقد عرف الأستاذ بالفيلسوف عند كل من كتب عنه وتدلنا سيرته على اهتمامه الدائم بالفلسفة فقد درس المنطق بكلية الحقوق بمصـــر ومـــبادئ الفلسفة والاجتماع فى الدراسات الصيفية بجامعة جنيف. ويرى بـــدوى أنـــه ربما غشى بعض دروس الفلسفة أثناء زيارته لباريس. وتظهر مقالاته

(٤٢) د. عثمان أمين : أستاذ الجيل والأستاذ الإمام، سبق ذكره.

(٤٣) د. أحمد عبدالحليم عطية : أحمد لطفى السيد أرسطو مكون للثقافة العربية فى "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر". دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩.

بيــن ١٩٠٧ و١٩١٤ على أنه كان ذا اطلاع واسع غير قليل على كتب الفلسفة ثم تــزايد اهــتمامه مــنذ ١٩٢١ وكانت أول ثمار هذا الاهتمام ترجمته "الأخلاق إلى نيقومــاخوس" ويتسع طولاً وعرضاً. ولم تقتصر اهتماماته على ترجمات أرسطو. وإذا كــان الــبعض يرى فيه داعية لأرسطو فإن طه حسين يرى أنه داعية الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص قبل أن يكون داعية أرسطو(٤٤).

وهو يرى أن الترجمة وسيلة إلى النهضة وتلبية لحاجات تاريخية يستشعرها المجــتمع. فــإذا كان قد توجه إلى أرسطو فهو لم يترجم كتابات أرسطو بل اختار مــنها مــا يلائــم حاجــات عصره ويلبي الأهداف التي يتطلع إليها. لقد اختار من أرســطو مؤلفاته في السياسة والأخلاق والاجتماع.وهي أبقاها على الزمن وأقربها إلى تفكيــرنا الحديث. وليس الأمر كذلك في كتبه الأخرى التي فقدت كل قيمتها إلا الــتاريخية. والسؤال عن: لماذا اختار أرسطو؟ الرأى عندى كما يقول محمد كامل حســين: أن مصر وقد أخذت كل علمها الحديث عن الغرب لابد لها إن أرادت أن تصل من هذه المدنية الغربية إلى غايتها أن يقوم تفكيرها على ما قامت عليه هذه. ولا شك أن الفلسفة اليونانية أساس من أسس المدنية الغربية وسيظل التفكير الغربى فى مصــر مســتعاراً مــا لــم يــتطور تاريخ الفكر عندها على غرار تطوره فى أوروبا(٤٥).

ومــنجد لدى طه حسين الذى ترجم دستور الاثنيين لأرسطو ١٩١٩ – قبل تقديــم لطــفى الســيد ترجماته – فى "مستقبل الثقافة فى مصر" و"قادة الفكر" نفس الإجابــة الــتى قدمها لطفى السيد فى تصدير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التى يقول فيهــا: "إذا شــئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجب علينا أن نجدد الفلســفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس" ويقول: "لا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو الطريق الأقرب

(٤٤) د. طه حسين : كتاب السياسة لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد، الكاتب المصرى ديسمبر ١٩٤٧/٤٦ ص٤٧٨-٤٧٩.

(٤٥) د. محمد كامل حسين : أحمد لطفى السيد والدعوى إلى أرسطو، مجلة الكاتب المصرى، ص١٠٣.

إلى نقــل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية"[٤٦].

المهــم إذا لــدى لطــفى السيد وطه حسين ومحمد كامل حسين هو إحداث النهضـــة الشرقية بالإستعانة بنفس الأدوات والوسائل التى أحدثت النهضة الغربية. ولا نكــتفي فقــط بقشور الحضارة الغربية بل علينا العودة إلى الأسس التى قامت عــليها. لذا فلنتجه إلى الحضارة اليونانية إلى فلسفة أرسطو، الذى قامت الحضارة العربية الإسلامية على أساسها. هكذا كانت الفكرة المحورية التى دار حولها تفكير، المدرســة، فمصر هى الأساس وهى الواقع المتردى الذى يجب علينا جميعاً السعى لنهضته وتقدمه فنشر طه حسين ترجمته "دستور الاثنيين" لبيان الأسس الديمقراطية الــتى ينــبغى أن تقوم عليها السياسة المصرية وكذا كان من ترجمات لطفى السيد الذى كان الداعية الأول الهدف للنهضة لذا فقد وجدت أفكاره السياسية والاجتماعية الــتى تعــبر عن تطلعات طبقته فى طه حسين المعبر الحقيقى الأكثر وضوحاً عن هذه الأفكار التى تحدد توجهات المدرسة الحديثة فى مصر.

ومــن هــنا فهمــا، أى لطــفى السيد وطه حسين، رأسا هذه المدرسة التى تجــاوزت تجديد الدرس الفلسفى فى إطار الجامعة مثلما فعل مصطفى عبدالرازق إلى الحيــاة الفكرية المصرية. كما أنهما لم يكتفيا بالإطار الدينى الاصطلاحى الذى نجده لدى محمد عبده بل تجاوزاه للتأسيس الفلسفى لأفكار النهضة والتقدم والحرية.

(٤٦) أحمد لطفى السيد: تصدير ترجمة كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

الباب الثاني

الخطاب الأخلاقي واتجاهاته

أحمد أمين:

التأسيس للدرس الأخلاقي (*)

(١)

تعطيـــنا مؤلفـــات أحمد أمين صورة صادقة عن اهتماماته: الأدبية والفلسفية والعلمية، التي شغف بها في حياته الممتدة بين عامي ١٨٨٦-١٩٥٤م. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية في تكوينه الثقافي والفكري، وهي نفسها العناصر الرئيسية في الثقافة التي سادت مصر والتي شكلت الفكر العربي في النصف الأولى مـــن القرن العشرين، وهذه عناصر تغلغلت في تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها. بحيـــث يمكنـــنا القول إن تكوينه العلمي يجسد صورة العلم والثقافة السائدة بمصر آنـــذاك. وقـــد أدرك ذلـــك معاصر فربطوا بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوه، تأخذ عنه وتتعلم منه وتبحث في أعماله وتناقش آراءه من وجهة ثانية.

وربمـــا يكون جيلنا الحالي من هذه الأجيال التي تكشف بعض أعماق الرائد، وتـــلقي أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذي أشار إليه محمد فريد أبو حديـــد بقوله: "سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنـــه مـــنذ رحل عن دنيانا صار صديقاً للجميع زميلاً لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيـــش معهـــم في عالم الضوء حياة أكمل من الحياة التي يعيشها معنا. ويشغل من عقولهـــم ونفوســـهم جوانـــب أرحب من الجوانب التي كان يشغلها معنا"[1]. سوف تـــتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال التي تسعى للحفر والتنقيب في الثقافة الوطنية مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط

(*) يتضمن هذا الفصل البحث الذي شاركنا به في مؤتمر أحمد أمين أربعون عاماً من الرحيل الذي أقامته الثقافة الجماهيرية في دمنهور البحيرة ١٩٩٤ ونشر في مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة بإشراف د. يوسف زيدان ودراسات عربية، بيروت، العدد ٨/٧ مايو - يونيه ١٩٧٧ ص١٠٣-١٧٧.

(١) محمد فريد أبو حديد: شخصية أحمد أمين في كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥ ص٩١.

أحمد أمين بها عميقاً نلمس ذلك فى كتابه "حياتى"، وفى "قاموس العادات والأمثال الشعبية" بل ونجده بصورة ما من الصور فى معظم كتاباته وفى مقدماتها كتاب "الأخلاق".

وقد شهد عميد أدبنا العربى بذلك وكتب يقول "فإذا لم يكن أحمد أمين مثلاً رائعاً للجد المنتج، والنشاط الخصيب، والمثابرة التى لا تعرف كللا ولا مللا، والمقاومة التى لا تعرف ضعفا. ولا فتوراً، والثقة التى لا تعرف شكا ولا ترددا فلا ينبغى للمصريين أن ينتظروا مثلاً رائعا من أى مواطن أخر.. أما أنا فاؤمن بأن أحمد أمين قد كان صورة رائعة صادقة لوطننا هذا الخالد.. وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد بجهاد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين"[٢].

(٢)

وإذا كان الرائد الكبير عرف بين إنتاجه الغزير والمتنوع بأبحاثه عن الحياة العقلية في الإسلام، والتى تبرز لنا الجانب الفكرى فى كتاباته، وهو الجانب الذى أشاد به كل من تناول أعماله[٣] فترك كتابا هاماً - لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى فى بيان توجه أمين الفلسفى تتبع بدايات هو كتاب "الأخلاق" الذى يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس فقط فى بيان تفكير أحمد أمين الفلسفى فى الأخلاق، بل أيضاً تتبع بدايات الدراسات الأخلاقية المعاصرة فى العربية[٤].

ورغم تباين الأحكام حول قيمة وأهمية الكتاب إلا أنه على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلاً لجانب جوهرى من تفكير رائد هام من رواد الدراسات العقلية فى العربية، بل أيضاً باعتباره اجتهاداً معاصرا يمثل كما سنرى إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة لذا سيكون

---

(٢) د. طه حسين : أحمد أمين العالم، المصدر السابق ص٦٤.

(٣) راجع كل من : د. شوقى ضيف : أحمد أمين الجامعى ص٥٣، د. أحمد فؤاد الأهوانى: أحمد أمين الفيلسوف ص٢٧، ٣٠، ٣٤، ومحمد عبدالواحد خلاف: أحمد أمين ناشر الثقافة ص٨٨، والأمير مصطفى الشهابى: أحمد أمين الكاتب ص ١٠٥ من المصدر السابق.

(٤) راجع كتابنا : الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية فى الوطن العربى. دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.

اهتمامـــنا في الفصـــل الحال بهذا العمل الذي يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلســفي الأخـــلاقي. وإذا كان كتاب فجر، وضحى، وظهر الإسلام يمثل مشروعاً فكريا كان من المفترض إن يشارك في جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية في بلادنـــا: طه حسين في التأريخ للحياة الأدبية والعبادي للحياة التاريخية، وأمين في الحيـــاة العقـــلية(٥). وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلق به عن تطور الحياة العقلية في الإســـلام، أو "العقل في الإسلام" بلغتنا المعاصرة، سابقاً بذلك معظم من يتحدثون عـــن "العقـــل العـــربي بنيته، وتكوينه (الجابري)(٦) أو "العقل الإسلامي" تاريخيته وعلميته (أركون)(٧) فإن كتابه الأخلاق يمثل جهدا متميزاً في مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية في الأخلاق.

وينقلنا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علما حاثـــا عـــلى القيـــم والسلوك الأخلاقي مكتفيا فقط بالحديث عن الفضائل والرذائل والـــبحث في الخيـــر (ســـلطان بـــك محمـــد)(٨)، والسعادة (طنطاوي جوهري)(٩) والأخـــلاق والواجـــبات "عـــبدالقادر المغربي"(١٠). أو مكتفيا بإيراد الآيات القرآنية والأحـــاديث النبوية الداعية إلى الخلق والتقويم: والخلق الكامل: محمد جاد المولى، الأخـــلاق في الحديث وفتاوى ابن تيمية (محمود قراعة)، أو ترجمة للكتب اليونانية في الأخـــلاق (أحمـــد لطفي السيد) أو دراسة عنها (إسماعيل مظهر). بل إنه عمل

---

(٥) يقول أحمد أمين عن "الحياة العقلية": كان ذلك تمهيداً لمشروع واسع في البحث وضعناه نحن الثلاثة الدكتور طه حسين والأستاذ عبدالحميد العبادي وأنا، خلاصته أن نقوم بدرس الحياة الإسلامية من نواحيها الثلاث في العصور المتعاقبة من أول ظهور الإسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادي بالحياة التاريخية واختص أنا بالحياة العقلية" أحمد أمين: حياتي ص٢١٣-٢١٤.

(٦) انظر د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. دار الطليعة بيروت ١٩٨٤. وأيضاً بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٧)انظر محمد اركون : تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح مركز الانماء القومي بيروت د.ت، وأيضاً الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.

(٨) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف القاهرة، بدون تاريخ.

(٩) طنطاوي جوهري : محاضرات في الفلسفة العربية والأخلاق. منشورة بجريدة الشعب المصرية، الحزب الوطني القديم، نوفمبر ١٩١٢ العدد ٢٣١ وما يليه.

(١٠) عبدالقادر المغربي : الأخلاق والواجبات . بدون تاريخ.

يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة معرفية لما سبقه من دراسات، ويسعى لتقديم رؤية خاصة استنادا إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعله مختلفا عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فإن هذه الدراسة الحالية تسعى إلى بيان الأخلاق، عناصرها، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على أحمد أمين لبيان ما قدمه من إضافة في مجال علم الأخلاق.

وكتاب أحمد أمين من الكتب المبكرة في الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل" في مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك المجمل في علم الأخلاق(١١) والذى اعتمد عليه من قبل أحمد أمين في كتابه.

وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لا يتضمنن شيئاً عن أخلاق الإسلام سوى فقرة يتيمة" وهو رأى تدحضه قراءة فاحصة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفى بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك في وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام يستحق الدراسة(١٢). ورغم أن القضيتين منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئاً عن أخلاق الإسلام - لو صح ذلك - يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقى متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالآيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الرأى - إلا أننا في حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

---

(١١) يقول توفيق الطويل : أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار [ابن] مسكويه والغزالى وابن عربى ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقى فيها النظر الإسلامى بالتفكير اليونانى غالباً. وليس فيها كتاب واحد فيما نعلم يعرض لتأريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتابا يسد هذا النقص مع استثناء الجهد المشكور الذى بذله أستاذنا أحمد أمين بك في كتابيه "الأخلاق الكبير (١٩٣٠) والصغير (١٩٣٣) مقدمة ترجمة كتاب سدجويك "المجمل في تاريخ الأخلاق" بدار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩ ص٣٧.

(١٢) د. أحمد عبدالرحمن: الفضائل الخلقية في الإسلام، نشر دار العلوم الرياض، ١٩٨٣ ص٢٩.

والعمــل نفســه لــدى بــاحث آخر عمل ذو سمة استشراقية يتابع جهود الغــربيين، ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة (كارادى فو) فى دائــرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية فى الفكر الإسلامى توجــد لدى مسكويه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقى فى الإسلام وبين القــرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامى (١٣). وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على أسس تختلف عن الأسس التى يقيم عليها أحمد أمين عملــه، فهو يضع معايير محددة هى ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة - وهى قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخــلاق نظرى - وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنــه ينظر نفس نظرة كارادى فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا يــنفذ إلى لــب العمــل، ولا يتــناول جزئياته المختلفة، ولا يناقش بنيته ومكوناته، وعناصــره الــتى تــتجاوز عــلم الأخلاق التقليدى لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونــانيين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد أساساً على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتضافر مــع ثقافــة فلســفية غربيــة معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه فى العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للدراسات الأخلاقية السابقة عليه فى العربية حتى نلقى الضوء على أحمد أمين، ويتضح لما الفروق بينه وبينها وما أضافه إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفى بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تمايزه واختلافه وتفكك مكوناته، وتبرز المسكوت عنه فى خطابه الأخلاقى.

(٣)

يمكــن فى الــبداية مقارنــة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضــرات الفلســفة العربية والأخلاق فى الجامعة الأهلية القديمة، الذى خصص المجلد الثانى من كتابه هذا للأخلاق(١٤). وكذلك طنطاوى جوهرى الذى درس نفس التخصــص وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استفادة من

(١٣) د. أبو اليزيد العجمى : هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامى حوليات دار العلوم، العدد الحادى عشر، ١٩٨٣، ص٢٢٥.
(١٤) مرجع سبق ذكره.

كتابات الفلاسفة عن سابقه[١٥]، وهذا ما نجده أيضاً لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التي ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبدالرحمن زغلول "الأخلاق"، الذي نشره صاحب تقويم دار العلوم محمد عبدالجواد ١٩١٨[١٦] وكتاب عبدالقادر المغربي "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك المسلم[١٧] وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" ١٩٢٢ الذي يكاد يكون أقرب إلى استلهام السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق، وكتاب محمود قراعة "الأخلاق في الحديث وعن فتاوى ابن تيمية"[١٨].

وقد حدث تحول في الدراسات الأخلاقية في العقود الأولى من هذا القرن فترة تكون نص الأخلاق الذي كان يلقيه أحمد أمين في محاضراته في مدرسة القضاء الشرعي وذلك عن طريقين الأول: محاضرات المستشرقين في الجامعة الأهلية القديمة وأخص منها بالذكر محاضرات الكونت دي جلارزا عامي ١٩١٨-١٩٢٠، والتي قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال: جوزيف بطلر، وإمانويل كانط[١٩] وعن مالبرانش (محاضرات الفلسفة العامة ١٩٢٠) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين، ويندرج في هذا الاتجاه محاضرات في الفلسفة الأندرية لالاند التي طبعتها الجامعة المصرية والتي خصص الأستاذ الفرنسي جزءها الثاني للقيم[٢٠].

والطريق الثاني : وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتي في مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفي السيد - الذي أثر تأثيرا كبيرا هو ومثقفو حزب الأحرار الدستوريين:

---

(١٥) انظر طنطاوي جوهر وبدايات الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية في هذا الكتاب.

(١٦) وهو من أوائل الدراسات التي ظهرت هذا القرن يضعه أبو اليزيد العجمي في دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التي تفتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق. العجمي ص٢١٦.

(١٧) وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملا علميا.

(١٨) هذا العمل نموذجا مستحدثاً لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الأحاديث والسيرة النبوية.

(١٩) انظر نشرتنا لهذا العمل في إطار الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية.

(٢٠) اندرية لالاند : محاضرات في الفلسفة، نضية الأحكام التقويمية" ترجمة يوسف كرم مطبوعات الجامعة المصرية، القاهرة ١٩٢٩ ص٣٤ وما بعدها.

مصطفى عبدالرازق[٢١] وطه حسين[٢٢] في مرحلته المبكرة على أحمد أمين - لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس والذى نجد فقرات مطولة عديدة منه متضمنة في كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر أساسى من المصادر التى استخدمها صاحب الأخلاق[٢٣] ويسير فى هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به - اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية عمل إسماعيل مظهر فلسفة اللذة والألم، الذى يتطرق لدراسة جهود القورنيائية فى مجال الأخلاق [٢٤].

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول: مصدر إسلامى خالص سواء أكان مصدرا فلسفياً، أو يقوم على القرآن والسنة، فيه اعتماد على مسكويه وإخوان الصفا والغزالى، أو الفضائل القرآنية والسلوك النبوى وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذى سار فيه زكى مبارك فى "الأخلاق عند الغزالى "وعبدالعزيز عزت" فى فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها، والاتجاه الثانى هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية القديمة ترجمة لطفى السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر والمصادر الأوربية الحديثة مثل أعمال بطلر وكانط التى عرفت فى أعمال الكونت دى جلارزا واندريه لالاند. ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين:

الأول : بيان عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

والثانى : الوقوف على العناصر التى تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر فى تكوينه منها القليل: وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة فى تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

---

(٢١) يذكر لنا أحمد أمين اتصاله بحزب الأمة بجريدة "الجريدة" التى كان يرأس تحريرها الأستاذ أحمد لطفى السيد، حياتى ص١٢٣ كذلك حضوره اللقاءات الفكرية والسياسية فى منزل مصطفى عبدالرازق، المصدر ص ٩٨، ١٦٧.

(٢٢) عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ما كتبه العميد كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٣) راجع أحمد أمين كتاب الأخلاق ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣ صفحات ٦، ٧، ٩، ٦٤، ٧١، ١١٧.

(٢٤) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. وكتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، ص١٤.

(٤)

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في تكوين أحمد أمين الأخلاقي، وظهرت واضحة في نصه هي:

١- دورس مدرسة القضاء الشرعي، خاصة محاضرات عاطف بركاته الشخصية ذات التأثير القوى الحاسم في حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعيينه مدرساً بالمدرسة، وعمله معه في دروس الأخلاق ومشاركته في إعداد هذه الدروس وفي معرفة مصادرها الأصلية في لغتها الإنجليزية، ويذكر لنا أحمد أمين في كتاب (حياتي) هذا التأثير بقوله : "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يوميا فيجد مدرسا من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب (أدب الدنيا والدين) فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحيانا كتاب ماكنزى في علم الأخلاق وأحياناً كتاب مذهب المنفعة لجونن سيتورات مل. وهكذا مما لم يكن له نظير في أى مدرسة أخرى"[٢٥] ويضيف موضحاً أثره في مرحلة تالية بقوله: "واختارنى معيدا معه في دروس الأخلاق وهذا كان سببا في شدة اتصالي به واستفادتي منه فكنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير درس، وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية.. وكان له غرام بالبحث وصبر على الجدل وطول نفس في المناقشة"[٢٦].

(٢٥) أحمد أمين : حياتي ص٦٥.

(٢٦) المصدر نفسه ص١١٩. ويخبرنا عبدالوهاب عزام في "ذكريات عن أحمد أمين بوقع تدريس الرائد على طلابه يقول": حينما كنت من طلبة القسم العالى درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق وكان تلقاه عن أستاذه محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصا على متابعة التلقى عن أستاذه فكان يوضع له كرسى فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضوع الدرس حينئذ رسالة في مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الإنجليزى جون ستيوات مل، وجاء في مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس فاولع الطلبة منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط" ص٧٧-٧٨ من أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه.

٢- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية (٢٧) وتعاليم رجالها من المفكرين المصريين: أحمد لطفي السيد، ومصطفى عبدالرازق(٢٨) وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباته في الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أي مصدر آخر باستثناء دروس عاطف بركات.

٣- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الإنجليزية عن طريق أستاذته الإنجليزية – مس بور Power التي أصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق، يقول: اخترت أن اقرأ معها كتب أخرى في الأخلاق أحياناً وفي الاجتماع أحياناً وفي آخر المرحلة قرأت معها فصولاً كثيرة من جمهورية أفلاطون بالإنجليزية"(٢٩).

نستخلص مما سبق أولا أن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة في هذا القرن فقد سبقته محاضرات في الجامعة المصرية وبعض الكتب الأخرى، وعدم الأسبقية الزمنية لا يعني عدم ريادة أمين للبحث في علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت من فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هي إلا تمهيد للعمل الرائد.

وثانياً : إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجا متميزا من هذه الروافد، وكان هذا العمل أساساً موجه لكثير

---

(٢٧) يذكر أحمد أمين في كتابه "حياتي" حضوره دروس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات نالينو "تاريخ الفلك عند العرب " وسانتيلانا" محاضرات في الفلسفة الإسلامية" وغيرها ص١٠٠.

(٢٨) المرجع السابق ص٩٨،، ١٦٧.

(٢٩) يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت أدرس أهم دروس، دروس الأخلاق، وبجانبها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحسست ثانية حاجتي الشديدة إلى لغة أجنبية فدروسي في الأخلاق مصدرها مذكرات عاطف بك التي نقلها عن الإنجليزية وأنا شيق إلى أن أتوسع فيها، ومن حوالي من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة في مادتهم التي يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت في تعليم الفرنسية فلأجرب حظي في تعلم الإنجليزية" ص١٤١. ويضيف "ووقعت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير في عقلي ونفسي مس بور" ص١٤٣.

من الأعمال الأخلاقية فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات في الثقافية الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" للأساتذة: بوجلية، بريية، دى لاكروا، بارودى ومقدمة لبول لابى، وهو يتقدم بالإهداء للاستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل أستاذى بمراجعة الترجمة"[٣٠]. ويمكن القول أن جهد أستاذنا المرحوم الدكتور توفيق الطويل الذى تتلمذ على أحمد أمين فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" فى خطوطه العريضة وفى معظم موضوعاته ومراجعه يشير إلى تأثيره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق، علينا أولاً التعريف بالعمل وبيان الموضوعات التى تناولها، والمنهج الذى أتبعه، والتحليلات التى قدمها، والنتائج التى وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته فى تطور الدراسات الأخلاقية.

(٥)

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة،، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفى كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة، وقد طبع فى حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام ١٩٢٠، وهى طبعة يغلب عليها التوجه العملى، فقد وضعه للطلاب ليكون مرشدا لهم فى حياتهم الأخلاقية، وبين لهم أهم نظريات العلم، ليعدهم للتوسع فى علم النفس والأخلاق والاجتماع وقد قسمه فى هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام، تناول فى القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر فى القسم الثانى أهم نظريات علم الأخلاق وتاريخه، واهتم فى القسم الثالث بالمسائل العملية التى تعرض للإنسان فى حياته. ويستشعر أحمد أمين جدة وأهمية ما قدمه فهذا العمل "لعله أول كتاب فى اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ونمطه"[٣١].

---

(٣٠) بول لابى وآخرون : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.

(٣١) أحمد أمين : الأخلاق، مقدمة الطبعة الأولى.

وتصـــدر الطـــبعة الثانية بعدها بعام ١٩٢١، وتزيد عن الأولى فى تناولها لـلغريزة، وللوراثـــة والبيـــئة، وتتوســـع فى موضوعات كالحرية وضبط النفس والمحافظـــة عـــلى الزمن وتصدر الطبعة الثالثة عام ١٩٢٥ وفيها أضاف بحثاً فى علاقـــة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" فى المقدمة وفصل عن الباعث فى الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقى" وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية "فى الكتاب الثانى، بل تقدم زيادات عدة تكاد تكون فى كل فصل.

ونعـــلم ممـــا جـــاء فى الطـــبعة الرابعة عن لجنة التأليف والترجمة ١٩٣١ مســـألتين: الأولى أن وزارة المعـــارف قـــررت تدريس هذا الكتاب فى المدارس الـــثانوية ومدارس المعلمين الأولية. والثانية تمايز عملين فى الأخلاق لأحمد أمين، هـــذا العمـــل (المدرســـى) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشـــمل موضـــوعاً ويقع فى (٣٢٠ صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصـــد الطـــبعة الثالثة) معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحـــد بـــل هما كتابين يسمى أحدهما "الأخلاق الكبير" والثانى "الأخلاق الصغير" وكـــان أحمـــد أميـــن يـــتابع ابـــن رشد والشراح القدامى فى تقديمهم للملخصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهى سُنة فلسفية نجدها واضحة لدى رائد البحث الأخلاقى المعاصر فى العربية.

(٦)

ويهمـــنا هـــنا تحـــليل الموضوعات التى تناولها أحمد أمين فى عمله، الذى يـــتكون فى طبعـــته السادســـة ١٩٥٣ من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعـــريف "عـــلم الأخلاق" لاحظ جيداً تحديد المجال والمصطلح فهو (علم الأخلاق) وليـــس فلســـفة الأخـــلاق وموضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. فهو علم يوضـــح معـــنى الخير والشر، ويبين ما ينبغى أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعضاً وشرح الغاية التى ينبغى أنن يقصدها الناس فى أعمالهم، وينير السبيل لفعل مـــا ينبغى (ص٣).. وموضوع علم الأخلاق هو الأعمال التى صدرت عن العامل (الفـــاعل الأخـــلاقى) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل. وهذه

هى التى سيصدر عليها الحكم بالخير أو الشر، وكذلك الأعمال التى صدرت لا عن إرادة وشعور ولا تكن الاحتياط له فليس من موضوع علم الأخلاق"(ص٤-٥). ويحدد لنا الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون أقدر على نقد الأعمال وتقويمها تقويما مستقلاً عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقته بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس، ويرى أن لعلم النفس الاجتماعى تأثير مباشر مثلما هو الأمر مع علم النفس الفردى. ثم يتناول علاقته بغيره من النظم الاجتماعية، فالمثل الأعلى الذى يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذى يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص٨) ثم يعرض علاقته بالقانون، ويبين الفرق بينهما.

ويشير بإيجاز إلى أقسام الكتب (الثلاثة) يتناول الأول: الموضوعات النفسية كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهى موضوعات لابد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث فى القسم الثانى فى نظريات المقياس الأخلاقى وما يتعلق به ومع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية فى القسم الثالث وهو قسم عملى تطبيقى. وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق فى العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولناها بالتفصيل على الوجه التالى:

الكتاب الأول فى "مناقب نفسية لابد منها فى الأخلاق"، وأسس السلوك" وفيها يؤكد على علمية الأخلاق وموضوعية قوانينه وثبات الأسس التى يقوم عليها، "أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست خطا يمنح حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتنحط تبعا لقوانين ثابتة لا تتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا على وفقها استطعنا أن نصلح لأخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص١٤) و"دراسة الأسس النفسية ومعرفته قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة"(ص١٥).

ويعرض للغريزة ويذكر أهم الغرائز: حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس فى تعريفها، فهى ملكة يقتدر بها على عمل يوصل

إلى غايـــة مـــن غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمـــل"(ص١٩). ويرفض التفرقة القديمة التي ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنســـان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معا ولا يمكن انفصال أحدهمـــا عـــن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يؤيد الوسائل لتحصيل تـــلك الغاية. ويؤكد إمكانية تربية الغريزة، فهي قابلة لأن تثبت وتنمى بالتربية كما إنهـــا قابلة لأن تضعف بل تفنى بالإهمال (ص١) فالغرائز عند أحمد أمين إذن هي المادة الأولى التي تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحاً أن كل عمل خيراً كان أو شراً يصير عـــادة بشـــيئين: ميـــل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكـــراراً كافيـــاً. ويســـتعين بعلم وظائف الأعضاء لبيان أن أفعال الإنسان وعاداته مرتـــبطة بجهازه العصبي. ويعرض لخصائص العادة مستشهداً بأقوال عالم النفس جميس (ص٢٩) وجان جاك روسو (ص٣٠) وتغير الإمكانية تغيرا العادة والقواعد الـــتي يجـــب اتباعها لتغييرها التي حددها "بين" و"جيمس" نقلاً عن عاطف بركات ومستشـــهداً بآيـــات القـــرآن الكـــريم" (ص٣) ثم يعرض للفكر والعادة استناداً إلى القوانين النفسية (ص٣٤).

وينـــتقل إلى بيان "الوراثة والبيئة" فهو يؤمن أشد الإيمان بتأثير الوراثة على الإنســـان وقـــد طـــبق ذلك على نفسه في كتابه "حياتي"[٣٢]. فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الإجمال من القوانين الثابتة الصحيحة التي لا مجال للشك فيها نحن لا نرث من آبائنا غرائزنا. ولا ملكات ناضجة وإنما نرث

(٣٢) يقول أحمد أمين مؤكداً إيمانه بالعلم وبأهمية عامل الوراثة في أول صفحات كتاب حياتي: "ما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر علي، وعلى آبائي من أحداث، فالمادة لا تنعدم كذلك المعاني (ص١).. ولو ورث إنسان ما ورثت وعاش في بيئة كالتي عشت لكان أياي أو ما يقرب مني جداً (ص٢)... ثم يضيف لقد عمل في تكويني إلى حد كبير ما ورثت عن آبائي، والحياة الاقتصادية التي كان تسود بيتنا، والدين الذي يسيطر علينا واللغة التي نتكلم بها، وأدبنا الشعبي الذي كان يروى لنا ولوع التربية الذي كان مرسوما في ذهني أبواي ولو لم يستطيعا التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أضع نفسي ولكن ضعها عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة" ص٣.

منهم استعدادات فقط (ص٤٢). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز في الفصل الرابع "الإرادة" تمييز دقيقا بين كل من الميل والرغبة والإرادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتي العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمي بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادي يتضمن: ١- شعوراً، ٢- ميلاً ٣- تروياً، ٤- عزماً وهو المسى بالإرادة، ثم العزم بعد ذلك يكون أو لا يكون. (ص٥٣) ويربط الإرادة والأخلاق، حيث يتناول في هامش طويل موقف كانط من الإرادة كما عرضه في أسس ميتافيزيقا الأخلاق[٣٣] ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشرور، ويبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الإرادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة[٣٤] سواء اليونان أو المحدثين أمثال: سبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش في تناوله الباعث على العمل، هل الباعث دائماً اللذة، ويعرض لمذهب بنتام في ذلك، ويرى أن القول باللذة الفردية "الأثرة" حط من شأن الإنسانية (ص٦٣) وينتقد ذلك اعتماداً على سانتيهلز المترجم الفرنسي للأخلاق إلى نيقوماخوس (ص٦٤) ثم يعرض رأى سبنسر في الأثرة والإيثار.

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحبة الأخيار، ومطالعة سير الأبطال والتابعين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استناداً إلى أقوال أرسطو. ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد الضمير) ويعرض لنشأته،

---

(٣٣) اهتم الباحثون العرب التاليون اهتماماً كبيراً بكانط وفلسفته الخلقية وأضافوا في شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق التي ترجمت ثلاث مرات إلى العربية (راجع عن فلسفة كانط الأخلاقية) ما كتبناه في الأخلاق الهيجلية، المجلة الفلسفية العربية التي تصدرها الجمعية الفلسفية العربية الأردن، العدد الثاني المجلد الثاني يناير ١٩٩٣، ص٥٣.

(٣٤) اهتم جداً بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكي نجيب محمود الذي شارك أحمد أمين في إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب في العالم، وذلك في عمله الهام الأول "الجبر الذاتي الذي كان موضوع رسالته للدكتوراه عام ١٩٤٨ بالإنجليزية، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٧٣ بترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ومراجعة د. نجيب محمود.

واختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف ، ضرورة أتباع القوانين، لتباع ما نراه حقا. حتى يصل بنا إلى المثل الأعلى" آخر موضوعات الكتاب الأول، ومم يتكون ؟ (ص٨٥)، وبهذا يكتمل الكتاب الأول الذى يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالأخلاق وهى تمهيد ضرورى لابد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه فى الكتاب الثانى، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التى تتكون منها الأخلاق.

ويضرب الكتاب (القسم) الثانى فى صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقى، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقى وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقى، وهو من أهم المسائل التى يبحث فيها علماء الأخلاق، مقياس الخير والشر، والذى يفصل الحديث فى أهم أمثلته بدئا من العرف. الذى يرفض أن نتخذ منه مقياسا فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص٩٤).

ومذهب السعادة (مقياس آخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذى يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغى أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها. ويتوقف فى هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب ابيقور وهو بز وأتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهة نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لا ينظر فى أعماله إلا لنفسه ويذكر الاعتراضات التى وجهت إلى هذا المذهب[٣٥].

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) ويستخدم المصطلحين Univoslistic Hedonism و Utiletaranism : ومن أكبر دعاته بنتام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ويعطينا

(٣٥) وهو موضوع اهتم به اهتماماً كبيراً وأصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة ديسمبر ١٩٩٤.

هامشـــا عن كل منهما اعتمادا على سدجويك الذى اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق الطويل. ويتناول اللذة فى رأى النفعيين، وينقل صفحات طوال عن مل في الغالب اعتماداً على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه.

ويعــرض لــلحدس تحت عنوان مذهب اللقانة، الذى يقدم تعريفه له المستمد مــن لسان العرب، ويشير المصطلح الإنجليزى الذى يذكره intuition إلى تأرجح أحمد أمين فى تحديد المصطلحات، حيث استقر هذا المصطلح - الذى يترجم أحياناً بالبصـــيرة أو الــبادهة، أو العيــان أو الــلقانة - الحــدس. وقد خصص محمود الخضــيرى مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح(٣٦). وهو المذهب الذى يرى أن فى كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهب السعادة، ويعلى من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل فى جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلاً للشك ويشير للفلاسفة الحدسيين مثل أفلاطون مقــابل لأرسطو، والرواقيين وابكيتوس، وكانط فى العصور الحديثة الذى يفيض فى الحديث عنه.

والمذهب الرابع هو النشوء والارتقاء" وهو مذهب أثر تأثيرا كبيرا على أغلب المثقفين المصريين فى الثلاثينات ومنهم أحمد أمين الذى اهتم به فى مجال الأخلاق كما يذكر فى كتابه "حياتى"(٣٧). ويشير إلى تطبيق سبنسر له فى الأخلاق، ويلخص إراء سبنســر (ص١٢٤-١٢٨) الذى يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيــط بهــا مــن الظروف. ويبين أن هناك آراء أخرى فى تطبيق مذهب النشوء

---

(٣٦) محمود الخضيرى : كيف نترجم المصطلح intintion؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول، العدد الثالث، القاهرة، فبراير ١٩٤٦.

(٣٧) يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشوء والاتقاء) ومتابعة لكل ما يكتب عنها أو يلقى فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ المعروسى فى أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعى عن سبنسر: حياتى ص٩٦. ويقول: "شغفت أياماً بنظرية التطور لداورن فقرأت فيها كتب شبلى شميل بالعربية وبعض الكتب الإنجليزية التى تعرض للموضوع ، واعددت محاضرات فيها ألقيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعى وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين فى معنى النشوء وما يرمى إليه والثانية فى تطبيق النشوء على الأخلاق كما اتجه إلى ذلك سبنسر وغيره: (حياتى ص١١٦).

والارتقـــاء وانتقادات له وأن كان لا يذكرها. ونجد التوسع فى نفس الموضوع فى كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصـــص الفصـــل الـــتالى للحكم الأخلاقى (نشأته وارتقاؤه) اعتمادا على ماكـــنزى، فالحكم الأخلاقى ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المـــبادئ المبـــنية عـــلى النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال الخارجية وحدهـــا إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت فى بيئة خاصة إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفى جميع الأحوال (ص١٤١).

ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. فنظرية المقياس الأخلاقى تختلف من حيث أثرها فى الحياة العملية (ص١٤٢) ويتوقف عند القانون الأخلاقى والقوانيـــن الأخرى، موضحاً الفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن السعادة للإنسان فى هذه الدنيا لابد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختـــتم الكـــتاب الثانى (القسم النظرى) بنظرة إجمالية فى تاريخ البحث فى الأخـــلاق ابـــتداء باليونـــان مـــنذ السوفســـطائين الذيـــن يقدم لهم صورة منصفة فالسوفســـطائى يعنى الحكيم. وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحـــد، هـــو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنين صالحين أحراراً. يعلمون ما يجب عـــليهم لوطنهم، وقد أداهم النظر فى هذه الواجبات إلى النظر فى أصول الأخلاق. "كـــانوا أبعـــد من معاصريهم نظرا وأشدهم اجتهاداً فى إيقاظ العقول وتحررها من الأوهـــام" وهى نظـــرة موضـــوعية أكثر انصافاً للسوفسطائية من نظرة مؤرخى الفلســـفة القـــدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهى نفس نظرة هيجل لهم فى كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضاً توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس عـــلم الأخـــلاق، ويبين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكلبيون والقورينائيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والأبيقوريون وهو يتابع سدجويك فى ذلك وأن كان لا يذكره فى المتن ولا الهامش.

ثـــم يعـــرض للأخلاق فى القرون الوسطى (ص١٥٥-١٥٦) وعند العرب، الذيـــن لـــم يعـــرفوا فى جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم

حكمـــاء وبعـــض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سيفى، وزهيـــر بـــن أبى سلمى وحاتم الطائى. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بثقافته الأدبيـــة والتاريخية فى هذا الجانب. لكن يشير باقتضاب وبتنقل سريعاً للأخلاق فى الإســـلام ويتوقف أمام البحث العلمى فى الأخلاق عندهم مؤكداً على "أن الدين كان عماد كثيرا مما كتبوا فى الأخلاق، كما نرى فى كتاب الإحياء للغزالى وأدب الدنيا والديـــن لـــلماوردى. ويذكر لنا أشهر من بحث فى الأخلاق بحثاً علمياً، الفارابى، وإخوان الصفا، وابن سينا ومسكويه. ثم الأخلاق فى العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكـــارت[٣٨]. يذكـــر سريعاً أسماء: بنتام ومل وجرين وسبنسر وسينبوزا وهيجل وكـــانط وكـــوزان وكونت ويعتمد فى ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص١٦٢) ونختـــتم هـــذا الجزء والكتاب الثانى بتقرير إنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقى قاصـــر على إيضاح هذه النظريات السابقة، أى ليس هناك إضافة جديدة فى ميدان الأخـــلاق. وإن كـــان هذا الرأى صحيح فى طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التى تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التى بين أيدينا (السادسة عام ١٩٥٣) نجد كـــثيرا مـــن الـــتطورات الحديـــثة فى هـــذا المجال لدى الوضعيين والبرجماتيين والوجودييـــن وأصـــحاب الاتجاهات اللغوية الانفعالية والحدسية من أمثال: جورج إدوار مـــور، وجون ديوى، وسارتر بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومـــناهج جديدة فى التحليل المنطقى للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات فى الميتا أخـــلاق meta Ethics والـــنظرية العامة فى القيمة لم يشر إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت فى العربية.

(٣٨) يفيض أحمد أمين فى الحديث عن ديكارت أكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواه وقد أفردنا الفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت فى كتابنا : الديكارتية فى الفكر العربى. القاهرة ١٩٩٠.

(٨)

ويتـــناول أحمد أمين في الكتاب الثالث (القدم العملي) وحده المجتمع وعلاقة الفرد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأى العام، القانون والحرية، احترام القـــانون، الرأى العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات: حرية الرأى، حرية الاجتماع والخطابة، حرية الصحافة. الحــــرية السياســـية وحـــق المـــلك، وحق التربص . ويفيض ربما بتأثير قاسم أمين وكـــتابات منصور فهمى في بيان "حقوق المرأة" وهو موضوع أخلاقي على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وإن ازداد الاهتمام المعاصر به وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات وأهمها مثل الواجبات عـــلى الإنســـان لله. وواجب الإنسان لأمته (الوطنية)[٣٩]. ويذكر مظاهر الوطنية: وهى مســـائل غايـــة فى الأهمية لباحث أخلاقى مصرى يكتب عن الأخلاق عشية ثـــورة ١٩١٩م (صـــدرت الطبعة الأولى عام ١٩٢٠) فيذكر مظاهر الوطنية مثل: الدفاع عن البلاد وقف الحياة على خدمة الوطن، أداء الواجب، تشجيع المصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص٢٢٠).

ويذكـــر بعـــد ذلك الفضائل الأخلاقية التى حددها أفلاطون وأرسطو وشغف بـــالحديث عـــنها الفلاسفة المسلمين مثل: الفضيلة الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط الـــنفس) العـــدل. ويضـــيف إليها الاقتصاء، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنســـبة للفضـــيلة (الخـــلق الطيب) يعرض لاختلاف الفضائل، وأقسامها. ويستشـــهد بالفلاســـفة اليونـــان: سقراط وأفلاطون وأرسطو ويفيض فى الاستشهاد بالأخيـــر (ص٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١) ويعرض لنظرية الوسط فى الفضائل. ثم يختار

(٣٩) يتفق ذلك مع ميل أصيل لدى أحمد أمين فى الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الاهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظه بحق الدكتور عبدالرازق السنهورى فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه، ص٦٨-٧٦.

بعض الفضائل للحديث وهي: الصدق والشجاعة. فيذكر (الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابن رشد الفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكي. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالماوردي، وسنيكا ويعرض للزهد: ويستشهد بجون ستورات مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل : ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال في النقباض والسخط وعن الاسترسال في الشهوات الجسمية، وضبط الفكر بتركه يهيم في كل واد.

ويتوج الفضائل متابعاً أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة[٤٠]. ويعرض للعدل والمساواة موضحاً حجج: هوبز، جيفرسون، ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول الاقتصاد مستشهداً بجون ميتورات مل. والمحافظة على الزمن، ولأوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهي الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير إلى الكتب التي اعتمد عليها واقتبس منها ليرجع إليها من شاء التوسع في العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

(٩)

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التي يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها في صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة في بناء أحمد أمين الفلسفي. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمد تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذي يصفه بالبناء العظيم، الذي يرمي دائماً من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك أن له رسالة واضحة يبتغي تجديد العقلية العربية وامدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن في سيره الحثيث[٤١].

---

(٤٠) راجع أفلاطون : جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

(٤١) محمود تيمور : صورة أحمد أمين، في أحمد أمين بقلمه ص١٠٢.

وداخـــل بــناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية . ومـــن الثقافة العربية الأدبية. وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعـــرب والمحدثيـــن. بالإضـــافة للاهـــتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجـــتماع والعلوم الطبيعة السائدة فى عصره. وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت فى كتاب الأخلاق.

الثقافة الدينية القرآنية والتى حصلها فى الأزهر "كان من الأزهريين القلائل الذيـن أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق. فكان فى الدين صاحب اجتهاد وكان فى اللغة صاحب رأى، كان همه من الكتابة أن يقرر، وأن يقنع، لا أن يؤثر ويمـــتع. ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان أخصب من خياله، وأن علمه كان أكبر مـــن فـــنه"[٤٢]. وتتضح هذه الثقافة الدينية فى عدم فصله بين الدين (الإسلام) وبين الأخلاق وتأكيده على اعتماد الفلاسفة المسلمين على الدين. وعلى عكس ما صرح بـــه بعـــض من أشاروا إلى كتابه فهو لا يترك الاستشهاد بالآيات القرآنية فى أى موضـوع من موضـوعات كتابه. فهو يستشهد بالقرآن فى حديثه عن أثر البيئة على الإنســـان (ص٤٧) وفى حديـــثه عن الضمير ودرجات الضمير فى القول بما يراه الإنسان حقاً (ص٨١) وفى نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص٩٤) فى تحليله للحكم الأخلاقى (ص١٣٧) وحين يعرض للأخلاق فى الإسلام (ص١٥٧) وفى الواجبات على الإنسان لله (ص٢١٥) وفى حديثه عن الوطنية (ص٢١٩) وحين يتناول العفة (ص٢٥٦) والعدل (ص٢٦٣). كما يستشهد أيضاً بالأحاديث النبوية فى قواعد تغير العادة حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأول" (ص٣٣).

وتتجـــلى ثقافـــة أحمد أمين الأدبية فى الاستشهاد بالشعر العربى عدة مرات وفى صفحات عديدة فهو يذكر فى حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم:

---

(٤٢) أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص.

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومصنوع[٤٣] كما يذكر قول الشاعر "إذا مت ظمآن فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية[٤٤] وفى حديثه عن وحدة المجتمع وعلاقة الفرد به يذكر: والناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وأن لم يشعروا[٤٥] ويذكر أشعاراً لأبى العلاء، والبارودى[٤٦] وغيرهما[٤٧] خدمة وفى تأريخه للبحث الأخلاقى عند العرب يذكر حكماء العرب الشعراء أمثال زهير بن سلمى وحاتم الطائى ويذكر لقمان الحكيم واكثم بن سيفى[٤٨] كما يشير إلى الجاحظ[٤٩].

وعلينا أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفى من ثقافته، وهو جانب غلب عليه وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد ابناؤه استدلالاً للكتاب الذى صدر فى الذكرى الأولى لوفاته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز: عشت حياتك للفكر الخالص، توجه أبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام، وفى نفس الكتاب كتب الأهوانى عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكداً أنه فى كتابه الحياة العقلية فى الإسلام فيلسوفاً، فإذا كانت الفلسفة تحليل العقل البشرى، فلم يفعل أمين أكثر من ذلك، حاول أن يلتمس العلل البعيدة التى غزت العقلية الإسلامية.. نظر إلى العقل الإسلامى فشرحه فى حرية شديدة وانتقل من التحلل إلى الأفكار التركيبية التى انتهت إليها العقلية حتى تحققت فى الحياة.. ويرى أنه لا غرابة فى أن يكون أحمد أمين فيلسوفاً معاصراً موجهاً للشرق الحديث[٥٠]. وهو يؤكد فى نفسه هذا الميل

---

(٤٣) أحمد أمين الأخلاق : ص٥٠.

(٤٤) المرجع السابق ص١٠١.

(٤٥) المرجع السابق ص١٦٨.

(٤٦) المرجع السابق ص٢٢١.

(٤٧) المرجع السابق ص٢٧٨.

(٤٨) المرجع السابق ص١٥٦.

(٤٩) المرجع السابق ص١٧٠.

(٥٠) أحمد فؤاد الأهوانى : أحمد أمين الفيلسوف، فى أحمد أمين بقلمه.. ص٢٩-٣١.

والاتجـاه إلى التفلسف "ومزاجي فلسفي أكثر منه أدبياً، حتى في الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما عزز معناه ودق مرماه"(٥١).

وكـتب في "صورة من حياتي": "ومما أحس به أيضاً أنني الآن أكبر حرية في الفكـر، كـثير النقد، لا اتحرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها . وأكثر ميلي هذه السنة إلى القراءة في علمي الاجتماع والأخلاق"(٥٢). أن وصف أمين بالفيلسوف بدأ منذ عين في مدرسة القضاء الشرعي حيث يخبرنا عبدالوهاب عـزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف، وفي فترة لاحقة من حياتهم كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس"(٥٣).

فهـا هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية ويكتب في الأخلاق ويسـتند إلى المصـادر الفلسـفية العـربية والإنجـليزية في الفلسفة اليونانية، والإسـلامية والحديـثة. يذكر السفسطائيين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسـطو وكذلـك الكلبيين والرواقيين والابيقوريين والقورينايئين كذلك ابن سينا والفـارابي ومسكويه والماوردي وابن طفيل والفلاسفة المحدثين هوبز وبنتام ومل وكـانط وهيجـل وجـرين. وغيـرهم يرجع للأصول العربية في الأخلاق وكذلك النصـوص الإنجـليزية. وإن كـنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو استخدام تـرجمات له لا تـتفق مـع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام "العامل" للدلالة على "الفـاعل" الأخـلاقي، أو ترجمة الحدس (intintion) بمذهب اللقانة. وأيضاً عدم التفرقة الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمينن في الأسـاس الاعتماد الشديد على العلم والثقة بقوانينه. يتضح ذلك في اختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلاً من فلسفة الأخلاق وتأكيده على علمية وموضوعية علوم

(٥١) أحمد أمين : حياتي، ص٣٤١.
(٥٢) أحمد أمين : أحمد أمين بقلمه، ص٦.
(٥٣) المرجع السابق، ص٨١.

النفس والاجتماع وثبات قوانينهم، بل وتأسيسه لكثير من الآراء عى ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصته في مجال الإحياء بتأثير نظرية داروين ومشايعته لنظرية النشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقي لها. وتأكيده على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التي شعلت بها الحياة الفكرية في مصر سواء في الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي أو الجامعة أو الكتابات المختلفة التي يقدمها الكتاب وتغلغلت في فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت في نسيج متميز في عمل لم يلتف إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين في قوله أن أحمد أمين صورة صادقة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التي هي في نفس صورة للثقافة في مصر في هذه الفترة.

توفيق الطويل:

ودراسات القيم فى العربية [1]

يرتبط التنقيب فى تاريخ علم الأخلاق، وتحليل واقع الدراسات الأخلاقية فى العـربية، وتصنيف الاتجاهات الأخلاقية المختلفة التى عرفت طريقها إلى الكتابات العـربية، باسـم الدكـتور توفيـق الطويـل رائد هذه الدراسات ، وواضع أسسها المـنهجية، وصـاحب الأبحاث العديدة فى الأخلاق نشأتها، وتطورها، والاتجاهات العقلانية والتجريبية فى الفلسفة الأخلاقية.

والسـؤال الـذى تطرحه هذه الدراسة هو: إلى أى مدى يعد توفيق الطويل فيلسـوفاً أخلاقيـاً؟ وليس المقصود بالسؤال هنا نفى أو إثبات علاقة الرجل الوثيقة بالدراسـات الأخلاقية، بل المقصود بيان مكانة الدراسات المتعلقة بالقيم والأخلاق فى كتابتها توفيق الطويل ، وذلك ببيان إسهاماته فى إطار الكتابات الفلسفية العربية المعاصـرة، ويسـتلزم ذلـك تناول هذه الإسهامات فى سياقها التاريخى وظروف كـتاباتها، وهـل كانت هذه الإسهامات نتيجة اهتمام علمى أكاديمى خالص أو أنها ترتـبط بظـروف العصـر فى الأربعيـنيات ومـا كانت تمر به الحياة السياسية والاجـتماعية والاقتصـادية والفكرية فى مصر إبان الثلاثينيات (معاهدة ١٩٣٦) والأربعيـنيات (الحرب العالمية الثانية) والخمسينيات (الثورة المصرية)، وهل هذه الكـتابات ترجمة ونقل ، أو صياغة جديدة لكتابات فلسفية مبنية على نسق الكتابات الغـربية موضوعاً، ومنهجاً، وتبويباً، وغاية، أو أن كتابات الطويل اختطت لنفسها مـنهجاً وغاية فى التاريخ للفكر المصرى فى مجالات متعددة، ونفس الأمر بالنسبة للكـتابات الأخلاقية التى تجاوزت إسهام السابقين عليه فى الثقافة العربية. ويتضح ذلـك بمقارنة ما قدمه مع الكتابات القليلة التى سبقته فى العربية. وعلى ذلك يكون السـؤال عن دور وجهود، وإسهامات الطويل فى تطوير دراسة القيم والأخلاق فى

---

(١) ظهر هذا الفصل فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة تكريماً للأستاذ الدكتور توفيق الطويل عام ١٩٩٥.

العربية. وهل مارست بلغة ميشيل فوكو قطيعة مع الدراسات السابقة عليه، ودشنت عصــراً جديــداً في الكتابات الأخلاقية أو دارت في الإطار القديم المتعارف عليه، والــتي اختلطت فيه علم الأخلاق مع الفضائل الأخلاقية والخلق والعبر والمواعظ، وإذا مــا كــانت كتابات الطويل الأخلاقية تختلف عما هو سائد في العربية، وهي مسألة يمكن حسمها عن طريق الدراسة التاريخية، والمقارنة مع ما هو معاصر لها أو مــسابق عــليها، فهل كتاباته الأخلاقية، أعني ما طرحه الطويل من تصور لعلم الأخــلاق، طبيعــته، وتعــريفه، اتجاهاته المختلفة: المثالية في صورها المتعددة، اليونانيــة والوسيطة والحديثة، العقلية، والتجريبية، سواء تمثلت في مذاهب اللذة، أم المــنفعة، أم الــتطور، والأحكام الأخلاقية، والفعل الأخلاقي، وهل هي إضافة لما قدمــه فلاسفة ومؤرخو علم الأخلاق؟ أو نقل للنظريات الأخلاقية الغربية التي تقدم لــنا عــلم الأخلاق الكلاسيكي، أو أن جهد الدكتور الطويل لم يتوقف عند مستوى فلســفة الأخــلاق وعرض الدراسات والاتجاهات التي تسود هذه الفترة في أوربا؛ وأعــني بيا الاتجاهات التحليلية، والوضعية ، واللغوية في تحليل الأحكام والأقوال ونقــد التصورات الأخلاقية، أو ما يطلق عليها "الميتا أخلاق"؟ وهل توقف الأستاذ بجهــوده في الفلسفة الأخلاقية عند نظريات علم الأخلاق؟ أو تناول الأخلاق كجزء مــن الاتجــاه المعاصر الذي نشأ في نهاية القرن التاسع عشر وازدهر في العقول الأولى مــن هذا القرن العشرين باسم نظرية القيم، أو علم القيم. وتبلور فيما أطلق عــليه "النظرية العامة للقيمة"، وهل كانت القيم عند الطويل امتداداً للأخلاق، بمعنى للمــثل والمــبادئ الأخلاقيــة العــليا، والتي تندرج بالتالي في نطاق علم الأخلاق التقــليدي، أو أنها نظرية عامة تندرج فيها فلسفة الأخلاق باعتبارها أحد فروعها؟ كــل هذه الأسئلة وغيرها تثار في ذهن الباحث حين تصدى لدراسة توفيق الطويل، ودوره في دراســات القيــم في العــربية، باعتــبار الأستاذ المعلم رائداً من رواد الدراســات الأخلاقية في العربية، ودراسة جهوده هي في نفس الوقت، وبشكل من الأشكال دراسة للاتجاهات الأخلاقية في العربية، ودورنا هنا هو بيان إسهام توفيق الطويل في سياقه التاريخي، ليس بالنسبة للسابقين عليه فقط، بل بالنسبة لمعاصريه، واللاحقين عليه.

أولاً : الكتابات الأخلاقية قبل الطويل :

إن ما قدمه الطويل من جهود وكتابات متعددة في مجال فلسفة الأخلاق يمثل مرحلة ريادة وتأسيس للدراسات الأخلاقية؛ يتضح ذلك بالنظر إلى الدراسات السابقة عليه التي يهمنا أن نشير إليها بإيجاز مقارنين إياها بجهود الأستاذ ، ويأتي في مقدمة هذه الدراسات محاضرات الجامعة الأهلية في مصر، حيث كانت دراسة الأخلاق أحد التخصصات الرئيسة التي تدرس ضمن دروس الفلسفة، والتي قام بتدريسها على التوالي كل من: سلطان بك محمد(٢)، وطنطاوي جوهري(٣) في مادة "الفلسفة العربية والأخلاق" والتي طبعت بعد ذلك بنفس الاسم.

وقد قام الأستاذ الأسباني الكونت دي جلارزا بتدريس هذا التخصص في إطار تاريخ الفلسفة، حيث حاضر في الأخلاق في العام الدراسي ١٩١٨-١٩١٩ عن "بطلر" الأسقف الإنجليزي صاحب "مذهب الضمير"، وعام ١٩١٩-١٩٢٠ عن الفيلسوف الألماني كانط صاحب "مذهب الواجب". والذي قام بتحليل واف لكتابه نقد العقل العملي، بشكل يكاد يكون أقرب إلى الترجمة الحرفية. وكان جلارزا أكثر ميلاً للاتجاهات المثالية في فلسفة الأخلاق كما يتضح من الموضوعات التي قام بتدريسها من جهة وتقديمه لدروسه من جهة ثانية(٤).

وكان لترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب أرسطو "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس(٥) عن ترجمة سانتهلير الفرنسية للنص اليوناني أثر كبير ليس فقط في تدعيم الدراسات الفلسفية، بل أيضاً في توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلاني في دراسة الأخلاق مما دفع بعضاً من صفوة المثقفين إلى تناول اتجاهات أخلاقية

---

(٢) سلطان بك محمد : الفلسفة العربية والأخلاق، وهو ملخص المحاضرات التي ألقاها في الجامعة المصرية. (الجزء الثاني في الأخلاق)، مطبعة المعارف، القاهرة ١٣٢٩هـ.

(٣) طنطاوي جوهري : الفلسفة العربية والأخلاق. محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية، إعداد الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (تحت الطبع).

(٤) الكونت دي جلارزا: محاضرات الأخلاق في الجامعة الأهلية، إعداد وتقديم الدكتور أحمد عبدالحليم عطية. (تحت الطبع).

(٥) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

أخرى غير أرسطية كما فعل إسماعيل مظهر فى كتابه "فلسفة اللذة والألم"(٦) وقيمة جهد لطفى السيد لا تتمثل فقط فى ترجمته لكتاب أرسطو، بل فى تلك المقدمة الطويلة التى صدر بها الكتاب.

ومقابل محاضرات الجامعة الأهلية التى تغلب عليها النظرة التقليدية للأخلاق باعتبارها وسيلة لترقية السلوك، وترجمات لطفى السيد التى تقدم لنا نصاً من أهم نصوص فلسفة الأخلاق عند اليونان تقدم لنا محاضرات أندريه لالاند فى الجامعة المصرية، خاصة القسم الثانى منها فى "القيم" والذى ترجمه إلى العربية يوسف كرم عن "نفسية الأحكام التقويمية"(٧) والتى تضم ستة دروس هى على التوالى: الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية، وتنوع الأحكام التقويمية ووحدتها، ثم القيم والحياة الفردية (الدرس الثالث والرابع) والقيم والحياة الاجتماعية. حيث ينقلنا لالاند، الذى عرف جيداً فى العربية من مجال الأخلاق إلى أحكام القيمة(٨).

ويكتب لنا توفيق الطويل فى مقدمة ترجمته لكتاب هنرى سد جويك "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" عن وضع الدراسات الأخلاقية فى مصر قبل تقديم كتاباته. فقد كتب أحمد أمين عن الأخلاق كتابه الكبير عام ١٩٣٠ والصغير ١٩٣٣ (٩)، والكتيب الذى وضعه الأستاذ محمد يوسف موسى فى هذا الصدد(١٠). وكتاب

(٦) إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، أرسطبس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

(٧) أندريه لالاند : محاضرات فى الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٦.

(٨) عرف أندريه لالاند Lalande ١٨٦٧-١٩٦٣ فى العربية، حيث ترجم كتابه "العقل والمعايير" ترجمتين، إحداهما للدكتور عادل العوا، وصدر عن جامعة دمشق عام ١٩٦٦، والأخرى للدكتور نظمى لوقا، وصدر عن الهيئة المصرية للكتاب عام ١٩٧٩ وترجم له الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتاب بنروبى: تيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠، والجزء الثانى ص٨٤-١١٥ وخصص له الدكتور زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص١٠٥-١٢٠.

(٩) أحمد أمين: الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (الطبعة السادسة، ١٩٥٣)

(١٠) محمد يوسف موسى وله عدة كتب هى : تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبدالرحمن، القاهرة، ١٩٤٠، وفلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الأزهر، القاهرة،

أندريه كريسون Andre Cresson وهو كتاب بسيط ترجم شطراً منها إلى العربية د. عبدالحـليم محمود وأبو بكر ذكرى تحت عنوان "المشكلة الأخلاقية والفلاسفة"(11) وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون مجرد آراء شخصية في الأخلاق(12).

تـلك هي صورة الدراسات الأخلاقية السابقة على جهود الأستاذ، وقد اطلع عـليها بـلا شك، صحيح أنه لم يذكر لنا سوى بعضها، لكنه بلا شك عرفها جيداً، وتظهـر لنا كتاباته عمق هذه المعرفة. كما تظهر لنا الاختلاف الكبير بين ما قدمه وبيـن سـابقيه، ويتضـح لـنا ذلك باستعراض جهوده، ومناقشة وضعها بالنسبة للدراسـات المعاصرة والتالية لها. ويقتضينا تناول دراسات الأستاذ تحديد أساسين لهذا التناول: الأول وضعها في السياق التاريخي لها حيث ترجم "المجمل في تاريخ عـلم الأخـلاق عـام ١٩٤٩ وكـتب عن "المثل الأعلى بين الشهوة واتباعها"(13) "والعقـليون والتجريـبيون في فلسـفة الأخلاق"(14) وعن مذهب المنفعة العامة في "فلسـفة الأخـلاق" ١٩٥٣(15) ثـم "فلسـفة الأخلاق نشأتها وتطورها" وهو عمله الأساسـي"(16)، و"جون ستيورات مل"(17) ويتضح من تواريخ إصدار كتب الطويل أن إنتاجه الأخلاقي بدأ بعد الحرب العالمية الثانية، ومع قيام الثورة المصرية، ومع تحولاتها بعد ١٩٥٢.

١٩٤٢، ومباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة الأزهر، ١٩٤٣، وانظر عنه الفصل السادس من كتابنا "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر"، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٣٢ وما بعدها.

(11) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى.

(12) د. توفيق الطويل: مقدمة ترجمة كتاب هنرى سد جويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق. دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩، ص٣٨.

(13) د. توفيق الطويل : المثل الأعلى بين وأد الشهوة واتباعها، مجلة علم النفس، يوليو، ١٩٥٢.

(14) د. توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، المجلد ١٤، مايو ١٩٥٢.

(15) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(16) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة.

(17) د. توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف بمصر، د. ت.

والأساس الثاني - بيان منزلة كتاباته الأخلاقية في إطار إنتاجه الفلسفي الذي بدأ مبكراً منذ ١٩٣٦. وبناء على هذين الأساسين يمكننا تناول وتحليل هذه الجهود انطلاقاً من تلك الأسئلة التي طرحناها في صدر البحث.

ثانياً : السياق التاريخي لكتابات الطويل :

يستطيع المتتبع لجهود وكتابات توفيق منذ شبابه حتى آخر ما سطرّه قلمه من كتابات، وهو كتاب "الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية" (١٨) أن يبصر تنوعاً وتجدداً في طبيعة ونوعية هذه المؤلفات فقد بدأ بالكتابة الأدبية، وقضايا النقد الأدبي منذ الثلاثينيات في مجلة النهضة الفكرية وغيرها(١٩)، ثم تحول إلى نوعية من الكتابات الأدبية التاريخية التي تسيطر عليها النظرة الفنية الأخلاقية(٢٠) التي تبرز العقلانية، وقيم المحبة، والتسامح، والعدالة كما نجد في كتبه : "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة"، و"قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ثم ظهر امتزاج النزعة العقلانية بالنزعة التاريخية مع الدراسة الاجتماعية في دراساته في التصوف، وأذكر هنا كتابيه: "التصوف في مصر إبان العصر العثماني"، و"الشعراني إمام التصوف في عصره". يلي ذلك اهتمامه بمجالين أساسيين شغلاه في هذه الفترة هما؛ الفلسفة العامة التي قدم لنا فيها: "مشكلات فلسفية" بالاشتراك، وعمله الكلاسيكي "أسس الفلسفة" الذي صدر منه في حياة صاحبه ثماني طبعات، والمجال الثاني هو العلم وتاريخه ومنهجه:

---

(١٨) د. توفيق الطويل: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٩) كتب الدكتور الطويل عدة دراسات في مجلة النهضة الفكرية، تدور حول أدب عبدالقادر المازني، وأصول كتاباته، وسرقاته الأدبية، وثارت قضايا عديدة بينه وبين أدباء عصره، كما كتب في العديد من المجالات، والجرائد السيارة، مثل مجلة الحسان، ومجلة البنات، وترجم في مجلة الصباح قصة "الحب الخالدة" لتوماس كارو، وكذلك في مجلة الرسالة، وكوكب الشرق عن "الضاحك الباكي" لمؤلفه فكري أباظة، وفي "البيت والشارع" لمؤلفه محمود كامل، و"الورد الأبيض" لمؤلفه محمد أمين حسونه وغيرها.

(٢٠) راجع دراسة د. سيد العشماوي : النظرة الفنية الأخلاقية لوظيفة التاريخ، تصورات أولية في بعض كتب توفيق الطويل، الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب عن توفيق الطويل، القسم الأول.

حيث كتب عن: "الاستقراء العلمي" عام ١٩٥٥، و"عن العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي"، و"خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب والغربيين"، و"لقطات علمية من تاريخ الطب العربي"، و"العلم وتحديات العصر"، و"أثر الفكر العربي الأوربي في عصر الإسلام الذهبي"(٢١). كل هذه الكتابات كانت تمهيداً لاهتمامه الأساسي وتخصصه العلمي الذي عرف به في مجال الأخلاق والقيم الذي بدأ منذ عام ١٩٤٩ واستمر معه حتى النهاية.

الحقيقة التي نود أن نؤكد عليها هنا، بعد أن استعرضنا في لمحة تاريخية الجهود السابقة عليه في مجال دراسة الأخلاق، ولوضحنا تطور اهتماماته من الكتابة الأدبية ثم التاريخية ثم الفلسفية العامة ثم الأخلاق، وأن الكتابات الأخلاقية عند توفيق الطويل لديه ارتبطت بميل نحو المشاركة في القضايا العامة التي شغل بها المواطن والمثقف والسياسي المصري في هذه الفترة من تاريخنا القومي.

فقد شارك في العمل الثقافي في داخل الجامعة من خلال عقد لقاءات ثقافية مع كبار الأدباء أمثال : العقاد، سلامة موسى، مي زيادة، أنطون الجميل، وغيرهما كما أسهم في حركة النشر بتأسيس لجنة الجامعيين للنشر، التي أصدر من خلالها بعض كتاباته الأولى. وقد شغل في الثلاثينيات ونفر من أبناء مصر المخلصين بالأزمة الاقتصادية التي مرت بها البلاد بالدعوة إلى التحرر الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبي، واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الاقتصادي"، وكتب عن "صيحة الوطنية في شتى الدول" في العدد الثاني بمشروع عيد الوطن الاقتصادي في مجلة كل شيء سنة ١٩٣٣، وكذلك عن "الجهاد، ونهضة وعبث" في كوكب الشرق صفحة خاصة بعيد الوطن الاقتصادي، واستمر توفيق الطويل في العمل العلمي، والعمل الثقافي العام طوال حياته، حيث شارك بدراسات عديدة في الثقافة الوطنية بصفته مقرراً في لجنة الثقافة والاجتماع بمجمع اللغة العربية، وبالمجلس الأعلى للثقافة. وبصفته عضواً بالمجلس القومي للثقافة في المجالس القومية المتخصصة، وكتب العديد من الدراسات حول "علاقة الشعب بالحكومة وكيف ينبغي أن تكون؟" "كيف ينبغي أن يكون تكوين المواطن العربي؟" و"المكتبات العامة

(٢١) والدراسات الأخيرة نشرت في مجلة عالم الفكر الكويت على التوالي في المجلد الثالث، الأول من المجلد الخامس، والرابع من المجلد السادس.

فى أقـاليم مصـر".. "والـثقافة فى الجامعـة كيف ينبغى أن تكون؟" ودور الدين والأخـلاق فى بـناء الـثقافة فى مصر المعاصر"[٢٢] وغيرها. هذا الاهتمام وهذا الإسـهام فى العمـل الـثقافى تجعـلك تشعر بأنه أراد أن يكون سياسياً فقنع بدور المشرع، وأراد أن يكون مصلحاً فقنع بدور الأخلاقى، وأراد أن يكون زعيماً وطنياً لختار لذلك طريق البحث العلمى الأكاديمى فى مجال الأخلاق، ويلخص لنا ذلك ما كتـبه الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق فى قوله يصف تلميذه توفيق الطويل: "إذا تكـلم كـان خطيباً وكان يعده للتأثير الخطابى صوت خلاب وسمت جذاب، وذكاء وشـاب.. وبعد عمله بالجامعة قال عنه "لا يزال صاحبنا حيياً ذكياً لكنه ليس خطيباً همـه أن يهـز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، ولكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقلـه إلى بواطن الأمور، وظواهرها، وأوائلها، وأواخرها وهو يعتمد على العقل صرفاً، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم"[٢٣].

وفى إطـار هذين المستويين: العام الذى يؤثر فى الناس، والمستوى العلمى الأكـاديمى القـائم عـلى الـبحث العقلى كان توجه توفيق الطويل إلى الدراسات الأخلاقيـة التى جمعت كل سمات تفكيره وكتاباته، هذه السمات التى لم تشمل فقط كمـا يذكـر محمـد فـريد أبـو حديد: دقة فى البحث ونفوذاً فى النظر وأناقة فى الأسـلوب"[٢٤] بـل أيضـاً عقلانية متحررة، ونزعة تاريخية واضحة، وميل إلى الدراسة الاجتماعية، ومثالية فلسفية ذات توجه أخلاقى لا تخفى على الباحث المدقق ولا المثقف العام، فهو الرائد الأول للدراسات الأخلاقية فى العالم العربى، والريادة هنا لا تعنى الأسبقية الزمانية بل الجهد الدائم والمتواصل فى مجال فلسفة الأخلاق.

ودورنـا هـنا ليس التأكيد على اهتمام توفيق الطويل بالدراسات الأخلاقية، ولكـن على طبيعة فهمه لنوعية هذه الدراسة، ومجالها، ومنهجها، وهل تنتمى إلى مجـال الأخلاق Ethics أو فلسفة الأخلاق Moral Philosophy أو شملت التطورات الحديـثة التى تدور حول دراسة التصورات الأخلاقية، وتحليل النظريات المختلفة

(٢٢) وقد ظهرت بعض هذه الدراسات فى كتابه: قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

(٢٣) الشيخ مصطفى عبدالرازق، تصدير كتاب الأحلام، للدكتور توفيق الطويل.

(٢٤) محمد فريد أبو حديد ، مقدمة كتاب قصة الكفاح بين روما وقرطاجة، للدكتور الطويل.

فى الأحكــام الأخلاقيــة، ولغة الأخلاق، أو ما يعرف mete Ethics تلك الاتجاهات الــتى يدرجهــا فى إطار علم الأخلاق، أو الاتجاهات التجريبية فى الأخلاق، وهل دراســة الطويــل فى فلســفة الأخــلاق تنتمى إلى مجال القيم أم الأخلاق، هذا ما يســتدعى مــنا عــرض جهود الأستاذ لبيان إسهاماته، وتحليلها، وبيان موقفها من دراســات القيــم فى العــربية التى نشأت فى معظم الأحوال انطلاقاً منه، وتطويراً لآرائه ، أو نقداً له، ورداً عليه.

ثالثاً : دراسات الطويل بين الأخلاق والقيم :

لقــد بــدأ الأســتاذ دراســاته الأخلاقيــة بــتقديم وترجمة كتاب سد جويك H.Sidqurick "المجمل فى تاريخ علم الأخلاق" فى نهاية الأربعينيات، واقتصر على تقديــم الجــزء الأول منه[٢٥]. والحقيقة أن هذا العمل يقدم لتوفيق الطويل الخطوط العامــة الــتى ستتضح فيما بعد فى دراساته الأخلاقية؛ خاصة فى عمله الأساسى "فلســفة الأخلاق نشأتها وتطورها"، ذلك لأنه فى ترجمته للمجمل فى علم الأخلاق يســتفيض فى بيــان بعــض الجوانــب التى لم يذكرها سد جويك بالتفصيل، وهى الاتجاهات الاجتماعية الفرنسية، والنفعية والإنجليزية التى قسمت اتجاهات الأخلاق إلى قسمين كبيرين هما "العقليون والتجريبيون"، "الطبيعيون والمثاليون" وهو الخيط الــذى يســرى فى كل كتاباته، ويمثل ثنائية حادة أشبه بتلك الثنائية التى أشار إليه هوســرل والتى شطرت الوعى الأوربى إلى شطرين سعى كانط والفلاسفة التاليين عليه، وهيجل إلى تجاوزها، وزعم صاحب الفينومينولوجيا أنها اندمجت فى فلسفته بيــنما تــركها صــاحب المــثالية المعدلة كما هى ثنائية حادة تشمل تاريخ الفلسفة والأخلاق.

وإذا كــان الطويــل قد تبنى ما أطلق عليه المثالية المعدلة، والتى تقوم على الاعــتراف بمبادئ نظرية مشتركة بين البشر، متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للــتوجيه بفعــل العقل الذى يشكل القيم، والمعايير المطلقة، التى تبنى عليها فلسفة الأخلاق. ومن هنا شعر الدكتور الطويل فى أعماق نفسه، لالتزامه بموضوعية أعلن

(٢٥) هنرى سد جويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل بالاشتراك، دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٩٤٩.

عنها، وعقلانية تبناها، نهجاً علمياً محايداً أن يقدم لنا الطرف المقابل لوجهه نظره، والـذى تمـثل فى الاتجاهـات المضادة للمثالية، والتى أفرد لها مساحة واسعة من أبحاثـه، مثـلما فعـل فى مقدمـة ترجمـته لكتاب جويك فيما كتبه عن المدرسة الاجـتماعية أو النفعية، والتى خصص لها دراسة مستقلة عام ١٩٥٣. والتى كتبها بعـد عودته من إنجلترا ويغلب عليه التعمق فى الاتجاهات الإنجليزية والأمريكية. فهـو يقسم عمله إلى ثلاثة أبواب يتناول فى الأول مقدمات النفعية عامة، ومذهب الـلذة الأنانى، ومن الأنانية الفردية إلى المنفعة العامة فى الباب الثانى، كما ظهرت لـدى أعلامها الإنجليز، بنتام وجون ستيورات مل الذين مثلاً نموذجاً حاول توفيق الطويل اتباعه فهما من رجال القانون والتشريع، والإصلاح، والأخلاق، وفى الباب الـثالث يعـرض أهـم صور النفعية واتجاهاتها المختلفة: اللاهوتية، والبراجماتية العمـلية عند ديوى، والنفعية المعاصرة في القرن العشرين، ويختتم دراسته بمناقشة نقديـة واضـعاً "النفعية فى الميزان" ناقداً توحيد النفعيين بين اللذة والسعادة رافضاً القول باللذة كمعيار للسلوك الإنسانى ومعيار للأحكام الخلقية(٢٦).

وتكـتمل دراسـته للاتجاهـات المخالفـة لمثاليته المعدلة بكتابه عن جون سـتيورات مـل الـذى يكمـل دراسته عن مذهب المنفعة العامة. ويقف عند هذا الـتعارض وتـلك المفارقـة التى تميز علم النفعية، حيث يرجع تفرده عن أسلافه ومعاصـريه إلى إيـثارة مصـلحة المجموعة حين تتعارض مع مجمل مذهبه فى الـنفعية ويـبين أن إسهام مل الحقيقى يتمثل فى جانبيين الأول: النظر إلى المفاهيم الأخلاقية نظرة طبيعية بمعنى أنها مستمدة من الخبرة الحسية.

والـثانى : جعـل علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعى، موضحاً أهم ما فى فلسـفته الأخلاقيـة مـن جوانب جديدة،، وهو الانتقال من منفعة الفرد إلى منفعة المجموع ويناقش مذهب مل، وينتقده(٢٧).

(٢٦) د. الطويل: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣.

(٢٧) فهو حين يتحدث عن تفرد مذهب مل يذكر لنا كيف اخطأه التوفيق فى التدليل على صحة دعواه (ص٩٠) ويشير إلى مسألة احتواء بعض صفحات كتبه على أغاليط منطقية وأخطاء أخلاقية (ص٩٩) ويبين مواضع الضعف فى مذهبه (ص١٠٤) توفيق الطويل: جون ستيورات مل، دار المعارف، القاهرة. د. ت.

الاتجاهــات النفعية إذن تمثل الاتجاه الرئيسى الثانى فى الدراسات الأخلاقية (الاتجاهــات التجريــبية) مقــابل الاتجاهات العقلية المثالية. هذان الاتجاهان اللذان يظهــران فى كــل دراســاته الأخلاقيــة ويتجليا بأوضح صورة فى كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وهذا العمل الأساسى لتوفيق الطويل يتكون من كتابين: الأول "فلســفة الأخلاق عند القدماء"، ويدور الكتاب الثانى على "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء فى اتجاه الواقعين أم المثاليين والاتجاه الحسى عند المحدثين، ومذهب الحاسة الخلقية، والضمير الأخلاقى عند بطلر، مبدأ الواجب فى فلســفة كــانط (المــثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة، وأخيراً يعبر عن مذهبه الخاص الذى أطلق عليه "المثالية المعدلة".

والــذى يحدده لنا فى مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "واضح من جميع تعقيباتــنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لــنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت، وتحررت مــن قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت فى تحقيق الــذات بإشــباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييــره فالإنسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحس فى غيــر تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما"(٢٨) ويخصص الفصل الأخير من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذى ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً متفاديا الانتقادات المختلفة التى وجهت إلى فلسفته.

وهى تقــوم عــلى تحقيــق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمــام بحقيقــة الطبيعة البشرية، ومعرفة إمكانياتها، وضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتهــا، ويعمق تكاملها وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسى منها والروحى بهدايــة العقل وإرشاده، ويزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفــرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجتمع الذى ينتمى إليه، وبذلــك يتصــل الفــرد بكمــال المجمع،، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية للأخرى.

(٢٨) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦ ص٢٣، ٢٤.

يؤســس الطويل مذهبه على نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التى تشهد بصــحة الأســس التى أقام عليها مثاليته المعدلة[٢٩] ويعتمد خاصة على مادفليد فى كتابه سيكولوجيا الأخلاق Psychplpgy of Morale[٣٠].

يتضــح لــنا مما سبق اهتمام الدكتور الطويل بالتأريخ للأخلاق، والمذاهب، والنظريات الأخلاقية، التى يردها إلى اتجاهين أساسيين: المثالى والطبيعى، ويتبنى وجهــة نظــر تســعى لتطوير المثالية الأخلاقية الصورية المتزمتة عند كانط إلى المثالية المعدلة. أى أنه يدور فى إطار "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وتلك هى الصــورة التقليدية المعروفة عنه، والتى ينتقدها البعض بأنها نقل ومتابعة للأخلاق الغربية. وعلى الرغم من أن الدراسة الفلسفية للأخلاق لا يمكن وصفها بأنها غربية أو عربية، مسيحية أو إسلامية. إلا أن الرجل لم يسلم من وصف البعض له بالتبعية للغرب[٣١].

فإنــنا هــنا لــن نتخذ موقف الدفاع عنه، لأننا لا نعترف بعنصرية العلم أو لاهوتيته، إلا أن كتابات الأستاذ المختلفة لا تخلو من بحث عميق فيما قدمه فلاسفة الأخــلاق المسلمين مــن إسهام فى عديد من القضايا الأخلاقية مثل : حديثه عن الإلــزام الخــلقى عــند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل السلف فى الإسلام، وعند أفلاطونيى كمبردج والمعتزلة[٣٢] ونفس الموقف تجده فى دراسته مفهوم السعادة فى فلســفة الأخــلاق[٣٣] وكذلــك الفلسفة والعلم فى التفكير العربى فى عصر الإسلام الذهــبى، ويتناول اتجاهاته التفكير الأخلاقى عند المسلمين وعند مسكويه، ثم المثل

---

(٢٩) المرجع السابق ص٤٦٨-٤٧٢.

(٣٠) حسن فاضل جواد: الأخلاق من منظور فكرى عربى معاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد ، ١٩٨٨ ص٦٥-٩٦ ، ٤٧٣-٤٧٥.

(٣١) راجع هذا الموقف فى الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٣٢) د. توفيق الطويل: المشكلة الخلقية، الإلزام الخلقى ومصادره، فى كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة ١٩٥٤ ص٥٦-٦٠.

(٣٣) د. توفيق الطويل: مفهوم السعادة فى فلسفة الأخلاق، انظر القسم الثالث، من المجلد التذكارى عن توفيق الطويل، الكتاب التذكارى، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

الأعـلى عند صوفية الإسلام[٣٤] كما شارك بدراسة عن الأخلاق عند محيى الدين بن عربى فى الكتاب التذكارى عنه[٣٥].

إلا أن ما يلفت النظر فى كتابات الأستاذ، هو اهتمامه الكبير بالأخلاق، وقلة الاهـتمام بالدراسـة المـنهجية للقيم، اللهم فى إطار البحث التقليدى فى قيم الحق والخيـر والجمـال ، باعتـباره المـبحث الثالث من المباحث الفلسفية دون تناول الـتطورات المعاصـرة التى تجعل من الأكسيولوجيا دراسة مستقلة لعلم القيم أو "نظرية عامة فى القيمة"، وهذا هو النقد الذى يوجه للجهد الكبير الذى بذله الأستاذ، الـذى انصـرف فى معظمه إلى فلسفة الأخلاق . ومع هذا يمكننا أن نلمح متابعة للاتجاهـات الحديثة فى هذا المجال فى بحث مبكر كتبه عام ١٩٥٢ عن "العقليون والـتجربيون فى فلسـفة الأخـلاق" أشار فيه للاتجاهات التجريبية المعاصرة لدى أصـحاب الوضـعية المنطقية، والتى نجد صدى لها، أورد غير مباشر عليها فيما كتـبه زكى نجيـب محمـود فى الفصـل الـرابع من كتابه "خرافة (موقف) من الميتافيزيقا".

لقد تابع الدكتور الطويل أحدث اتجاهات التجريبية، مذهب الوضعية المنطقية المعاصـر. وأوضح الاختلافات الدقيقة بين دعاته فى تفسير الأخلاق يقول "يختلف أصـحاب الوضـعية المـنطقية اختلافاً يسيراً فى فهم القضايا الأخلاقية، فالأستاذ كارنـاب يـرى أنهـا مجرد أوامر Commands أما أير فيميز بين الأحكام الخلقية الفعـلية والمواعـظ الخـلقية، وهى الأوامر فى رأيه ويرى أن الأولى تعبير عن انفعـال، وفى كلـتا الحالـتين لا تعتبر قضايا الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن التثـبيت مـنها بالـتجربة[٣٦] ويبين لنا أن اير إن اختلف مع كارناب فى القول بأن الأحكـام الخـلقية أوامـر إلا أنـه اتفـق معه فى القول بأن جميع الأحكان تتميز

---

(٣٤) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، الكتاب الأول، ص١٣٦-١٤٨.

(٣٥) د. توفيق الطويل: الأخلاق عند ابن عربى، الكتاب التذكارى عند محى الدين ابن عربى، القاهرة، ١٩٩٥.

(٣٦) د. توفيق الطويل: العقليين والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر مايو ١٩٥٢، ص٥٨-٥٩.

بخاصيتين: الأولى أنها تعبر عن حالة عقلية ولأنها تؤكد أو تقرر شيئاً ما، إلا أن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئاً واقعياً بل هى مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا أن يتبعه غيرنا من الناس.

أى أن الأخلاق فى نظر الوضعية المنطقية تتمثل فى صورتين: الأولى لدى كارناب، الذى يرى أن الأخلاق ليست إلا أوامر فى صيغة لغوية مضللة. والثانية عند آير، فالأحكام الخلقية مجرد صراخ أو صياح يعبر عن انفعالات تشير إلى عواطف أو تمنيات فردية أو جماعية. وإذا كانت الأحكام الخلقية تعبر عن مشاعر صاحبها ولا سبيل إلى التثبت من صحتها فهى ليست قضايا علمية. ويناقش الأستاذ هذه الآراء ويستشهد بنقد دفيد روس لها، وستيس، وأيونج، ويرى أن الحكم الخلقى إذا كان يعبر عن حالتى النفسية، ويشير إلى ميلى إلى فعل أو نفورى عنه، فإن من الواضح أيضاً إنى لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرر الحب والكراهية. ولا يمانع الطويل فى استخدام المنهج التجريبى فى الأخلاق.. ولكن اصطناع هذا المنهج ينبغى ألا يقف بالبحث الخلقى عند الوصف والتقرير بل ينبغى أن يتجاوز هذا إلى دراسة ما ينبغى أن يكون"[٣٧].

إن هذه المحاولة المبكرة توضح متابعة الأستاذ، ومناقشته لشتى الآراء الأخلاقية؛ يعقب، ويفند، ويناقش، ويرفض الاتجاهات المعاصرة"، ويكاد ينقلنا من مجال الأخلاق إلى القيم، وهذا ما ظهر فى دراسته الطويلة التى تتناول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" التى نشرت لأول مرة عام ١٩٧٦ ويعرض فيها للمحاور الآتية:

القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق. لدى الطبيعيين، وفى الدراسات السيكولوجية، والأنثروبولوجية، ثم لدى المثاليين المتزمتين والمعتدلين.

مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية سواء لدى من ردها إلى المجتمع، أم إلى الأحوال الاقتصادية، أم إلى الإنسان، أم الله، أم الطاغية المستبد، أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية.

ويقدم لنا نماذج من تاريخ البحث فى القيم العليا. ثم ملاحظات أخيرة.

---

(٣٧) المصدر السابق، ص٦٦.

وبعد حديثه عن مجمل الدراسة يقدم فى فصل تمهيدى عن الإنسان بين تمجيد القدماء واستخفاف المحدثين، وفى الفصل الثانى القيم وطبيعتها فى اتجاهات فلاسفة الأخلاق يعرض للنزعة الذاتية ولموقف أصحاب النظرية الانفعالية Emotional theary لدى كارناب، وآير، ووستر مارك، ثم يعرض للفلاسفة المثاليين ويفيض فى تناول مصدر القيم العليا فى مذاهب الفلسفة الخلقية معقباً على رأى كل فريق مما يردونها إلى المجتمع أو الأحوال الاقتصادية، أو دعاة النزعة اللاإنسانية قديماً وحديثاً خاصة عند نيتشه وفرويد وسارتر، ومن يردونها إلى الطاغية المستبد من أمثال توماس هوبز أو إلى طبائع الأفعال الإنسانية، ويشير بطريقة خاطفة إلى نشأة مبحث القيم بمعناه المعاصر وهى إشارة مهمة لم يتوسع فيها الأستاذ(٣٨) وفى الفقرة الخامسة الختامية يقدم لنا ملاحظات أخيرة.

ونسمح لأنفسنا أن نناقش أستاذنا بتقديم ملاحظات أولية على دراسته الوحيدة التى حملت فى عنوانها لفظ القيم، وأولى هذه الملاحظات التى تدور حول القيم فى مجال الأخلاق. واقتصرت على قيمة واحدة، هى قيمة الخير فى إطار النظرة التقليدية التى ترى أن القيم ثلاثية: الحق والخير والجمال بينما تسرى فى الدراسات المعاصرة نظرة مغايرة لا تكتفى بهذه القيم الثلاث بل تمتد لتشمل كل ما هو موضع رغبة، أو ميل، أو اهتمام لدى الإنسان فى كافة مجالات حياته بحيث تشمل، الدين والعلم، والتربية، والحرية، وغيرها.

ثانياً : حتى فى التصور التقليدى للقيم لم يعرض الأستاذ إلا لقيمة واحدة دون الاهتمام بالقيمتين الأخريين خاصة القيمة الجمالية فإن كان كل من سانتيانا ودويت باركر من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين غلب على أبحاثهم الاهتمام بالقيم الجمالية فإن الأستاذ كان أكثر اهتماماً بالقيم الخلقية.

ثالثاً : إن الأستاذ لم يغفل عن الاتجاه المعاصر فى مجال القيم فقد أشار إليه، وإن كانت إشارته عابرة، كنا نتمنى أن يتوسع فيها ويضيف إليها.

(٣٨) د. توفيق الطويل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" فى كتاب "قضايا من رحاب الفلسفة والعلم"، دار النهضة العربية القاهرة، ص٧٨.

رابعـاً : إن كتابات الأستاذ أثارت اهتمام عدد كبير من تلاميذه للكتابة ليس فقط فى مجـال الأخـلاق التقـليدية كما فعل كل من إمام عبدالفتاح إمام فى "فلسفة الأخـلاق"[٣٩] وفيصل بدير عون وسعد عبدالعزيز فى "دراسات فى الفلسفة الخلقية"[٤٠].

بـل إنـه يمكـن القول أن بعض من انتقدوه نقلوا ما كتب، ولم يطوروا فى الموضـوعات التى تطرق إليها، ولم يضيفوا إليها جديداً[٤١]، ونضيف أن كثيراً من باحـثى القيـم فى مصر قد تتلمذوا على الأستاذ، وساروا على نهجه، وأن اختلف موضوع الدراسة عندهم نذكر هنا على سبيل المثال كل من : د. صلاح قنصوة[٤٢] ومحمد محمد مدين[٤٣]، وأحمد عبدالحليم عطية[٤٤] وغيرهم.

وسـوف نتـناول فى الفقـرات القادمـة المواقف المختلفة التى عرفت فى الدراسات العربية المعاصرة لبيان موقع توفيق الطويل منها.

رابعاً : زكى نجيب محمود والقيم فى الوضعية المنطقية :

يتسـق موقـف زكى نجيب محمود من القيم مع نزعته الفلسفية التى عرفت بالوضـعية المنطقية، والتى تسعى لأن تكون فلسفة تجريبية علمية، ومن هنا فهى

(٣٩) د. إمام عبدالفتاح: فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨.

(٤٠) د. فيصل بدير عون: د. سعد عبدالعزيز: دراسات في الفلسفة الخلقية، مكتبة سعيد رأفت،، القاهرة، ١٩٨٣.

(٤١) انظر الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

(٤٢) نتناول جهد الدكتور قنصوة فى مجال القيم فى الفقرة سادساً من هذا البحث.

(٤٣) قدم الدكتور محمد مدين عدد من الأعمال في مجال فلسفة القيم حيث درس القيم عند جون ديوى فى رسالته للماجستير، وتحليل التصورات الأخلاقية عند مورفى رسالته للدكتوراه بالإضافة دراسة موسعة عن الفيلسوف الأخلاقي ايونج، وبحث عن الحدس الخلقي.

(٤٤) يهتم د. أحمد عبدالحليم عطية بدراسات الأخلاق والقيم، فقد أصدر دراسة موسعة عن القيم فى الواقعية الجديدة، وأخرى عن الأخلاق فى الفكر العربى والمعاصر، وترجم كتاب وولش عن الأخلاق الهيجلية، وترجم لايربان نظرية القيمة ونصوص أخرى، كما عرض لميتافيزيقا القيم عند دويث باركر. وتحتاج جهود تلاميذ الدكتور الطويل إلى دراسة تحليلة نقدية لأعمالهم نرجو أن نتمكن من القيام بها قريباً كنوع من النقد الذاتى لأعمال هذا الجيل الذى ننتمى إليه.

ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية، وقد استبعد زكى نجيب فى كتابه الذى يعلن فيه برنامجه العلمى، والصادر عام ١٩٥٣ بعنوان "خرافة الميتافيزيقا" أولاً ثم بعد ذلك "موقف من الميتافيزيقا "باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً. ومن بين هذه الأشياء غير المحسة التى يكتب عنها الفلاسفة الخير والجمال[٤٥]. يقول فى أول فقرات الفصل الرابع الذى خصصه عن القيم: "ونحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالتالى فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء قيمة الخير وقيمة الجمال خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم"[٤٦].

وهو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم، التى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشىء خيراً كانت أو جمالاً مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشىء، وليست هى بكائنة فيه.

ويعطى لنا مثالاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شىء أضيف لها من عندى، وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقف سانتيانا فى الإحساس بالجمال، وبيرى فى النظرية العام للقيمة"[٤٧]. ويستنتج منه زكى نجيب على عكس صاحبا الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال" هى عبارة تتحدث عما ليس يحس أنها عبارة ميتافيزيقية.

---

(٤٥) والضح هنا أن زكى نجيب محمود يرد فى كتابه الذى صدر عام ١٩٥٣ - فيما يبدو لنا - على بحث توفيق الطويل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، الذى نشره فى مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر، الجزء الأول مايو ١٩٥٢ والذى يعرض فيه لموقف الوضعية المنطقية من القيم ص٥٨ وما بعدها.

(٤٦) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ط٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص١١٠.

(٤٧) راجع كل من ج. سانتيانا الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ورالف بارتون بيرى: آفاق القيمة، ترجمة د. عبدالمحسن عاطف سلامة، النهضة لمصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ودراستنا القيم فى القيمة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٨، ص٣١ وما بعدها.

يتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا فهو يرفض موضوعية "القيم" ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعتنا بأن القيم جزء من ذاتنا ، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء (٤٨).

ينقلنا زكى نجيب محمود من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة، موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن "قيمة" شىء ما هى عبارة فارغة من المعنى. واللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما : التعبير والتصوير (٤٩). أو كما عند ريتشاردز A. J. Rietords الذى حدد اللغة بالاستعمال؛ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو "استعمالاً انفعالياً" حيث تجىء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها (٥٠)، وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وتعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن القيمة "موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه، فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك" وزكى نجيب ينتمى كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثانى (٥١).

فهو يتابع ستفنسون Stevenson فى بيان وجهة نظره انطلاقاً من تحليله لمعنى الاختلاف فى الحكم الأخلاقى: فالاختلاف يكون أحد ضربين؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول، والأهواء، وعندئذ لا

---

(٤٨) نجد هذا الموقف واضحة فى بداية كتاب فتجنشتين رسالة منطقية فلسفية حيث يقول "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم، كل شىء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، أو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة، فإنها خارج الكل.

(٤٩) يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة ويجعل منه أساساً لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه : Philosophy and logical syntan P.33.

(٥٠) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى، الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٥١) زكى نجيب محمود : المصدر السابق، ص١١٤.

يكـــون ثمـــة ســـبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن برضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح(٥٢).

ويـبدو أن زكى نجيب لا يرفض القيم كلية ولا يستبعدها نهائياً كما قد يفهم مـــن حديثه، بل هو يعنى فقط بكيفية إدراكها، ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهـــو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس إن كانت الأولى فـــهى فارغـــة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها وأن كانت الثانية فهى عـــبارة مقـــبولة عـــنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كى يتحقق من صدق القائل، إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومـــتى يجـــوز. وينـــتقد زكى نجيـــب آراء جود التى انتقد فيها المذاهب الوضعى المنطقى بقوله:

"إن أصـــحاب المذهـــب الوضـــعى المنطقى حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجماليـــة بغيـــر معـــنى سوى التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون إلى الجمل الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات(٥٣).

إن مـــا يخـــبرنا بـــه داعيـــة الوضعية المنطقية فى مصر يحيلنا إلى موقف البراجماتية مشيراً إلى رأى س. بيرس ch. Pierce فى "كيف نجعل آراءنا واضحة" فالجمـــلة الأخلاقيـــة أو الجمالية ليست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن آداؤه للـــتحقق من صدق معناها، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل؛ فكل جملة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواه"(٥٤).

---

(٥٢) المصدر السابق ص ١١٧ يعتمد زكى نجيب محمود على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب وينقل عنه أمثلته ويستشهد به الصفحات من ١١٤ إلى ص ١١٧ مما يجعله أقرب إلى النظرية الانفعالية من الوضعية المنطقية راجع بحث سحبان خليفات.

(٥٣) زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١٢١.

(٥٤) كان اهتمام زكى نجيب بالبراجماتية والكتابة فيها والترجمة لأعلامها ونقل أهم كتب فيلسوفها جون ديوى للعربية يماثل اهتمامه بالوضعية المنطقية، ومن هنا يستعين بأراء بيرس لتوضيحه موقفه من القيمة، راجع المصدر السابق، ص١٢٢.

ينكر زكى نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهى لا تصح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوافر فى أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها يقول: "العبارة الأخلاقية وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة"(٥٥).

ويتساءل زكى نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه؛ إذا نظر الرائى إلى شيء، فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه".. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل فى انفعاله" إن عبارات القيم لا تضف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم"(٥٦). وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالاً شبيهاً به، إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكده كل من أوجدن ogden وريتشاردز. Richards فى كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم.

ويرد على النقد الذى قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية فى كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه بين القول بموضوعية القيم وذاتيتها فى كتابه "الصواب والخير"(٥٧).

---

(٥٥) يستند رفض زكى نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين فى دحض مبدأ التحقيق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم، وفى دراستنا عن القيم عند زكى نجيب محمود سوف نناقش بالتفصيل هذا المبدأ.

(٥٦) زكى نجيب، المصدر السابق، ص١٢٦.

(٥٧) المصدر السابق : ص ١٢٩.

وينتقل زكى نجيب من موقف الوضعية المنطقية الذى يرفض القيم باعتبارها عـبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبنى النظرية الانفعالية يقول: "والنظرية الانفعاليـة الـتى نقدمهـا لك الآن، وندافع عنها تسوى بين الخير والجمال فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة فى الشيء المدرك[٥٨]". هو يريد أن يطمـئن الـناس على قيمهم التى يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضـعها الصـحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز ونذود عنه[٥٩].

ويحلل نقد الأستاذ بتون Paton للنظرية الانفعالية فى القيم Motvie Theoary ذلـك لأن بتون يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنـه دافع فى نهاية حديثه عن هذه النظرية التى جعلها موضع هجومه موضحاً أن المـبادئ الأخلاقيـة العليا تختلف فى تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقـف زكى نجيـب محمود، والنظرية التى يدافع عنها، هى أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع. وإذن فـلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كـذب، ويستشـهد بـأقوال أير فى كتابه فى "اللغة، الصدق والمنطق، "فالحكم الأخلاقى لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجياً" [٦٠].

ويؤكـد زكى نجيـب موقفه ويلخصه فى : أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعـنى أنـه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير وشيء آخر أسمه جمال،... فالشيء نفسـه يكـون خيـراً أو شـراً، جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجـتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

---

(٥٨) المصدر السابق : ص ١٣٠.

(٥٩) المصدر السابق : ص ١٣٢.

(٦٠) المصدر السابق : ص ١٣٥.

وهــذا مــا نجده مرة ثانية فى كتابه "نحو فلسفة علمية" الذى يعود فيه ليؤكد نســبية الأخلاق فى الفصل الثانى عشر "من المطلق إلى النسبى" فقد كشف التحليل المــنطقى للأحكــام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين" مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعــلوم سينتهى بها الأمر إلى وبال على الأخلاق نفسها(٦١) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضى والطبيعى.. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفســها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أى أنــا نكــتفى بــأن نصف الطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذه الطريق بقيمة معينة؛ مع أن صميم الأخلاق هو أن تكــون معياريــة، أى أن تضع للناس ما "ينبغى" أن يكون لا أن نكتفى بمجرد وصف ما هو كائن – لكنها إن رسمت لنا ما "ينبغى أن يكون فقد خرجت من نطاق العــلم الموضــوعى ودخــلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنســان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه(٦٢).

ويســتخلص مراد وهبه من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتان تخصنا منهما الــثانية التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" ومغزى ذلــك أنــه إذا اختــلف اثــنان فى حكم تقويمى "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لنفصل به، أيهما مصيب وأيهما مخطئ" ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبنى هذا الموقف دافع اجتماعى، لأنه يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق

(٦١) يتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ فى نشأة الفلسفة العلمية، الذى يقول إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية.. ويضيف إن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق" ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٤٢.

(٦٢) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٣٦٢.

عليها مبدأ عدم التناقض، ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعه، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها، والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية" (٦٣).

إن زكى نجيب محمود الذى يتخذ موقفاً نسبياً "ذاتياً" من القيم متبنياً موقف كل من الوضعية المنطقية والنظرية الانفعالية يستشهد بعبارة سبينوزا القائلة أن الناس يظنون أنهم يرغبون فى الأشياء لأنها خيرة، بينما تكون الأشياء خيرة لأن الناس يرغبون فيها"، وهى نفس العبارة التى يشهد بها الفيلسوف الأمريكى الواقعى الجديد رالف بارتون بيرى، وإذا كان مفكرنا العربى يوظف هذه العبارة لتأكيد موقفه الذاتى معارضاً موقف مور Moore الحدسى فإن بيرى يؤسس على عبارة اسبنيوزا نظرية عامة فى القيم تؤكد إمكانية الدراسة العلمية للقيم مع قبول ذلك التحدى الذى يطالبنا بالمجازفة التى تبدو فى ظاهرة تناقض بين قبول القيم اليومية الذاتية النسبية والتدرج منها للوصول إلى المعنى العام للقيمة الذى لا يختلف باختلاف الشخص المقيم ولا الشىء موضوع التقييم من خلال مفهومه عن الاهتمام بصرف النظر عن نوعية هذا الاهتمام.

خامساً : نازلى إسماعيل والقيم فى الروحانية المعاصرة :

ونجد لدى الدكتورة نازلى إسماعيل تحديداً لمعنى القيم وطبيعتها يتفق معه الاتجاه المعاصر فى دراسة القيم باعتبارها علماً للقيم أو "النظرية العامة فى القيمة". وهو الاتجاه الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر وازدهر فى القرن العشرين. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه فى باريس، حيث تتلمذت على أهم أعلام التيار الروحانى فى فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لوسين" Le sonne الذى بحثت تحت إشرافه أطروحة بعنوان "الفعل فى فلسفة لويس لافيل" عام ١٩٥٦. وقد ظل هذا الاهتمام بارزاً فى أعمالها، وترجماتها سواء فى كتاباتها فى الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكانط والكانطية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وقد تبلور ذلك فى عدة دراسات قدمتها فى مجال القيم الدراسة

(٦٣) د. مراد وهبه : مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص١٢.

الأولى بعنوان "الإنسان والقيم" ١٩٨٠. الذى عدل وطور فى كتابها فلسفة القيم ١٩٨٣ ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق فى دراستها عام ١٩٩١ "نظريات فى فلسفة القيم".

إن هذا الاهتمام الذى استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل ١٩٥٦، وحتى ظهور كتابها "نظريات فى فلسفة القيم"[٦٤] يؤكد توجه الدكتورة نازلى إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا انتماءها تبنيها للتيار المثالى الروحانى الذى ساد للفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذى نبصره حاضراً حضوراً مباشراً فى أعمالها ذات التوجه الفرنسى، والذى يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوى الثقافة الإنجليزية.

وهى تتناول فى عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة فى فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التى تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل : فلسفة الحياة (نيتشه)، والنظرية البراجماتية، والفلسفة الروحانية المعاصرة (لافيل) و (جوبلو) أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر) كما تعرض لنظريات القيمة فى المجالات : الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية) والجمالية.

وتبين الهدف من عملها فى المقدمة التى تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها فى الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التى تمثل المثل الأعلى الذى لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء النفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالى للقيمة) الذى يقف على النقيض من المعنى الاقتصادى[٦٥]

---

(٦٤) للدكتورة نازلى إسماعيل اهتمام عميق بدراسة القيم فى الفلسفة المعاصرة كما يتضح من مؤلفاتها: L' Acte danse la philosophie de louis lavelle 1956 دكتوراه الدولة من السربون

La dialectique 1956 بالإضافة إلى ترجمتها كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" ١٩٦٨، وكتاب هوسرل "تأملات ديكارتية" ١٩٧٠، وكتبها فى القيم: "الإنسان والقيم" ١٩٨٠، فلسفة القيم ١٩٨٣، "ونظريات فى فلسفة القيم" ١٩٩١.

(٦٥) د. نازلى إسماعيل : نظريات فى فلسفة القيم، القاهرة، ١٩٩١، ص٤

وتحدد المجالات المتعددة التى تشكل النظرية العامة فى القيمة وهى: الاقتصاد السياسى، والأخلاق والفن، والدين فالقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالماً خاصاً للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض اعتماداً على (لافيل) فى كتابه "مبحث القيم"(٦٦).

وهذا يقتضى منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البراجماتية باعتبارهما مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة خاصة لدى كل من لوسين ولافيل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة" ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملى فى الحياة، هذا فى الوقت الذى بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل وتنفجر أزمة الضمير الغربى، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هى غاية الوجود الإنسانى؟(٦٧).

وتنقلنا إلى قلب نظرية القيم المعاصرة حين تتناول تحت عنوان "عالم القيم واحد"، حيث نعرض نظرية لويس لافيل اعتماداً على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية، وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم. النظرية الأولى تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية وهى نظرية لا فيل التى تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية(٦٨).

---

(٦٦) يظهر توجه الدكتورة نازلى إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة التى توحد بين المجالات المختلفة للقيم فى إطار واحد كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

(٦٧) د. نازلى إسماعيل : المصدر السابق ص٥٩.

(٦٨) المرجع نفسه، ص٦٤.

وتقـدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو(٦٩) الذى يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة فى كتابه "منطق أحكام القيمة" والذى يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالي:

أحكـام تتعـلق بالغايـات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التى تحقق هذه الغايـات، وموضـوع علم القيم أو الأكسيولوجيا هو التمييز بين الغايات النهائية أو القيم فى ذاتها، والغايات الثانية التى تستمد قيمتها من الغايات الأولى.

ومـن هنا تعرض لنا أولاً للخير والكمال (القيمة فى ذاتها) من خلال دراسة تحليـلية لهذيـن التصـورين عـند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات حتى يمكن أن نصدر أحكاماً على القيمة.

ومن لافيل وجوبلو إلى ماكس شيلر(٧٠). الذى يعد أهم من درس القيم دراسة فينوميـنولوجية، وبعـد أن تتناول مؤلفاته فى مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته مـن منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية. اعتماداً على لافيـل الـذى يـرى أنـنا يجب أن نبحث فى العاطفة عن أصل الوعى الإنسانى، فالعاطفـة مـرآة للقيمة لأنها تعكس فى ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معـنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسى لافيل يعطى للانفعال قيمة إيجابية.

تختـلف إذن دراسـات الدكتورة نازلى إسماعيل من جهة عن اتجاه الدكتور توفيـق الطويـل المـثالى المعـتدل الذى يجعل من القيم امتداداً لدراسة الأخلاق، فالدراسـة الوحيدة التى خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" والـذى اعـتمد فيهـا عـلى التقليد الأرسطى الكانطى(٧١). كما تختلف عن اتجاه

---

(٦٩) راجع د. نازلى إسماعيل ص ٧٧-١٠١.

(٧٠) د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٩-١٣ وانظر أيضا الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ص٣٩٢-٤١٦.

(٧١) يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل اجتهاده فى مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة" متابعاً فيها الأخلاق المثالية عند كانط وإن كان الأساس الذى له السيادة هو أخلاق الاعتدال

الوضـعية المـنطقية لدى زكى نجيب محمود الذى درس ابستمولوجيا القيم أو ما يعـرف بالميـتا اثيكا فى "موقف من الميتافيزيقا".. وغيرهما بينما كان جهد نازلى إسماعيل متجهاً إلى دراسة القيمة فى ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة فى القيم مما يجعلنا نرى فى عملها جهد علمى أكاديمى يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

سادساً : قنصوة وقيم الفاعلية الإنسانية :

ويسـير فى هذا الاتجاه الدكتور صلاح قنصوة فى دراسته "نظرية القيم فى الفكـر المعاصر" الذى يهدى عمله " إلى أستاذى الجليل الدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريق فى اللغة العربية أمام السالكين فى درب "نظرية القيمة"(٧٢).

وهـو ينطلق من الجهود العربية السابقة عليه، يشير إليها ففى إشارته لنشأة الـبحث فى القيـم والاجتهادات المختلفة المؤيدة لقيام فلسفة القيم أو المعارضة لها يتـناول آراء د. زكى نجيب محمود تحت عنوان القيمة بين الإقرار والإنكار، وفى إطـار تقديمـه لتصـنيفات مذاهـب القيمة يحلل آراء عبدالرحمن بدوى فى إطار المذاهـب الوجودية، وتوفيق الطويل فى إطار المذاهب المثالية. ويضيف إلى ذلك تصـور يتعلق بالنظر إلى القيم المختلفة الفنية والأخلاقية والدينية والعملية انطلاقاً من الفاعلية الإنسانية.

والعمـل الـذى يقدمـه(٧٣) لا يقنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشـف عـن الطـابع الإشكالى للقيمة، لكى يمضى بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشـكلة القيمـة، من منظور إنسانى شامل، يستوعب كافة الجوانب، ويرتفع بها،

عند أرسطو كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون فى دراسته أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل، ونحن نتفق معه فى ذلك.

(٧٢) د. صلاح قنصوة : نظريات القيم فى الفكر المعاصر ، دار التنوير، بيروت ط، ١٩٨٤، الإهداء.

(٧٣) يقدم لنا نديم علاء الدين عرضاً وافياً لنظرية القيم فى الفكر المعاصر وهو تحليلاً لكتاب صلاح قنصوة وعرضاً لمحتوياته فى شكل دراسة عامة عن القيم مجلة "الباحث" اللبنانية، ص ١٢٠-١٣١.

ويتجاوزها إلى تصور مركب، ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنسانى، أو خصيصة من خصائص أخرى، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان، ويسعى العمل فى نهاية الأمر أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم[٧٤].

ويعرض للتطور الحديث لتصور القيمة الذى انطلق من كانط، ويتابع جهود الكانطية الجديدة فى هذا المجال فى تناوله لميلاد نظرية القيمة، ومثل توفيق الطويل يناقش موقف الوضعية المنطقية فى الفصل الذى عقده "للقيمة بين الإنكار والإقرار".

ويعالج مكانة القيمة من المذهب الفلسفى، حتى يتسنى له تقديم مناقشة فلسفية عميقة لمسائل القيمة ومباحثها و"للقيم طابعها الإشكالى البارز" فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها، فعلى الرغم من أنها نظرية حديثة فى الفلسفة، إلا أنها مفهوم له ماصدقاته الهائلة وعلى ذلك يناقش مسائل تتصل اتصالاً عميقاً بالقيمة مثل: القيمة "والنيبغية" أو الإلزام، القيمة والتقويم، والقيمة وأحكام القيمة، طبيعة القيمة، أنماط القيمة حتى يتسنى له فى الفصل الثانى مناقشة مواقف القيمة.

وبعد تمهيد فى تصنيف مواقف القيمة يعرض لهذه المواقف: الطبيعة، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية وعلى العكس من أستاذه يختلف مع جود، وماكنزى وبربيه فى نظرتهم لتصنيف القيمة التى يرجعونها إلى اتجاهين فقط أو ثلاثة: مثالى وتجريبى[٧٥] مقابل من يرجعون تصنيف القيم إلى عدد كبير من الاتجاهات. وهناك فريق ثالث يتوسط هؤلاء مثل فرانكنا Frankena الذى يقسم مواقف القيمة إلى النظريات الانفعالية الحديثة، ونظريات الحدسيين، واللاطبيعيين، ونظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية. ويبادر قنصوة إلى مسلمة الأفتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بماله من فاعلية تسعى إلى غاية

(٧٤) المرجع السابق ص٨.

(٧٥) راجع صفحات ٥٥، ٥٦، ٥٧، من المرجع السابق، وقارن ذلك بموقف الطويل الذى يشايع هؤلاء فى كثير من آرائهم فى فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها.

مهمـــا يكـــن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية. فهو لا يقر روييه على فصله بين نظـــريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعى لأنهما معا يفترضان وجود إنسان فاعل، فيطلق عليها معا "المواقف الطبيعية" باعتبارهما وسائر المواقف تفترض قيام فاعل إنساني يلتزم بالقيم. على أنه تنطوى تحت المواقف الطبيعية: النظريات البيولوجية، والنفســـية، والاجـــتماعية، والاقتصـــادية[٧٦] أما النظريات الواقعية القائلة بالوجود العيـــنى لـــلقيم فيضـــعها تحـــت عـــنوان "المواقف المثالية، ويندرج تحتها المثالية الموضـــوعية، والمثالية الذاتية، والاتجاهات الفينومينولوجية، ويضم إليها نظريات القيمـــة بوصـــفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن، ويقرر للبراجماتية فئة خاصة تـــنطوى تحـــتها الـــنزعة الإنسانية عند الفيلسوف الإنجليزى شيلر، ووسيلية جون ديوى. أما الوجودية فيعرض فيها لكل من نيتشه وسارتر.

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المفترض لنظريات القيمة الطبيعية، والمثالية، والبرجماتية، والوجودية بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة.

ويجـــتهد فى تقديم وجهة نظر بعرضها فى الفصل الثالث على أنها تمهيد أو اقـــتراح، أو بداية تحت اسم "نحو" نظرة شاملة للقيمة، فهو يتقدم إلينا بدعوة للحوار حـــول قضية ليس فى وسعنا أن نفلت من مواجهتها سواء فى الفكر أم السلوك[٧٧] فـــبعد نقـــد المواقـــف السابقة بالكشف عن جوانب القصور فيها والتى تتجلى لدى المواقـــف الطبيعية فى ردها للقيمة إلى نشاط طبيعى يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتى تتـــبدى لـــدى المواقـــف المـــثالية فى رد القيمة إلى وجود موضوعى مستقل عن الإنسان، والتى تبرز لدى البراجماتية فى رد القيمة إلى مجرد وسيلة، والتى تظهر لـــدى المواقف الوجودية فى رد القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة والتى تخلقها خلقا متجددا كل لحظة.

---

(٧٦) راجع تناوله لهذه المواقف صفحات ٦٥-١٠٣.

(٧٧) قنصوة : المرجع السابق ، ص٨.

ويوجـــه نقده للماركسية أحد المواقف الطبيعية حيث يرى أن الماركسية ترتد إلى ضرب من النزعة المثالية، وذلك عندما تضفى على الطبقة العاملة كل صفات الكمـــال، وذلـك لأن الطبقة العاملة هي التى تحمل تبعة نقل المجتمع إلى المرحلة الـــتالية، هي التي تحقق المثالية. فهذا حلم لا يختلف عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبنى مدنهم الفاضلة.

وليـــس في وسع المواقف المثالية كما يرى أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم الإنسانية، فهى تقف بالإنسان والعالم عند حدود لا يقدر واحدا منهما على اجتيازها فـــالقيم هى بعيـــنها مـــنذ وجد الإنسان، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيتها، وحسب الإنســـان أن يعرفها لكى يلتزم بها. وهذا الموقف المثالى من القيم موقف يغلق دون الإنســـان آفاقـــاً فى قدرته أن يرتادها ما دام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية إلهية أو عقل كلى أو روح مطلقة، وهكذا لا يســـتطيع الإنسان شيئاً سوى ما تمليه عليه ماهيته، وما تجذبه ماهيات الأشياء. كما أن الإنسان لديها عاقل رشيد، والأشياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناويـــنها، وهـــذا من وجهة نظر قنصوة يقلل من شأن فاعلية الإنسان فى اكتشافه لـــلقيم والـــتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان فى اكتشافه للقيم والتزامه لها، وتغييرها والتمرد عليها، بل وخلقها أحياناً، لأن الإنسان لم يمتلك فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف إليها دوماً، وكذلك قيمه بينما تضع المثالية القيـــم خـــارج الزمان، فهى لم تتغير، ليس لها ماض ولا مستقبل[٧٨] وهو نقد فى الحقيقـــة يوجـــه إلى أســـتاذنا الذى يتمسك بالمثالية المعدلة ويتبنى موقف أصحاب الـــنظرية الموضوعية فى القيمة، بل وليس فى مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فهماً يســـتوعب القيـــم جميعـــاً، لأنها هى نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقـــامت فلســـفتها بأسرها على موقف خاص هو إيثار العمل على النظر، أى أنها بـــدأت بموقـــف مســـبق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء، ولم تبدأ بتحليل للفاعـــلية الإنســـانية. وهو يشير إلى قصور منهجهم فى تحليل القيمة لأنهم يحللون

(٧٨) صلاح قنصوة، المصدر السابق ص١٩٢.

القيم جميعاً وهم قابعون داخل قيمة بعينها، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسائر القيم، وقد كان من الأسلم منهجياً أن يبدأ المذهب شاملاً بنظرته كافة صور القيم ليقف إيثاره فى نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس(٧٩).

ينتقد قنصوة الاتجاهات السابقة، ويقدم لنا نظرته الخاصة التى أطلق عليها الفاعلية الإنسانية بحيث نستطيع أن نقول إن جهده يمكن أن يعلم امتداداً حقيقياً لجهد الدكتور الطويل ينطلق منه ويتمايز عنه، لا يكتفى بالتأريخ، بل يسعى ليقدم لنا محاولة فلسفية، يطور دراسة القيم العليا فى الأخلاق إلى نظرية القيم فى الفكر المعاصر.

سابعاً : عادل العوا والقيم الوجدانية الشخصية :

نشير فى هذه الفقرة والفقرات التالية إلى مواقف بعض الأساتذة العرب الباحثين فى مجال القيم مثل عادل العوا، فى سوريا، والربيع ميمون فى الجزائر، وعلى زيعور فى لبنان، يهتم الأول بما يطلق عليه الاتجاه الوجدانى، وقد سبق لنا تناول وجهة نظره فى دراستنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر"(٨٠) تحت عنوان الاتجاهات الأخلاقية الوجودية، وهو من أهم الأساتذة العرب دراسة، وبحثاً، وترجمة وتأليفاً فى مجال القيم مثل : "الأخلاق" ١٩٧٥، "أسس الأخلاق الاقتصادية" ١٩٨١، "دراسات أخلاقية" ١٩٨٢، "العمدة فى فلسفة القيم" ١٩٨٦ "بحوث أخلاقية" ١٩٨٨، "الفلسفة الأخلاقية" وكلاهما عام ١٩٨٨، "الأخلاق والحضارة"، "أخلاق التهكم" ١٩٨٩، "مذاهب السعادة" ١٩٩١، وترجم عدة كتب مثل: "عالم القيم" لريمون رويه ١٩٦٩، "السعادة والحضارة" ١٩٧٣، "القيمة والحضارة" ١٩٧٥، "الأخلاق والحياة الاقتصادية" ١٩٨٠، "القيمة" ١٩٨٣، "الانتحار والأخلاق" ١٩٨٧، "الأخلاق والسياسة" ١٩٨٨ بالإضافة إلى عدة دراسات فى نفس المجال كتبها فى الموسوعة الفلسفية العربية، وإذا كان الغالب على الدكتور العوا دراسة الأخلاق كما يتضح من عناوين أبحاثه إلا أننا نراه يترجم عدداً كبيراً من الدراسات حول القيمة،

---

(٧٩) المرجع السابق ص١٩٤.

(٨٠) د. أحمد عبدالحليم عطية: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ ص٨١-٨٥.

ويعتبر كتابه العمدة في فلسفة القيم الكتاب الأساسي الذي نعتمد عليه في بيان موقفه من القيم.

فبعد التمهيد الذي يتناول فيه: القيمة في واقع الممارسة، والقيمة في التعبير، (يقصد التعبير في اللغة العربية) والقيمة في التأمل، حيث يعرض لاشتقاقات اللفظ في القرآن، وفي لسان العرب، وكليات أبي البقاء، وأهمية مشكلة القيمة اعتماداً على لويس لافيل[٨١] يعرض في الفصل الأول لنشأة فلسفة القيم في العصر القديم، والوسيط والحديث، وهو في هذا أيضاً يعتمد على لافيل [٨٢].

ويخصص الفصل الثاني لممثلي فلسفة القيم: شوبنهور ونيتشه، وبرنتانو، وميونونيج، وفون ارنفلس، وهوسرل، وماكس شيلر، وهارتمان، وبيرس، ووليم جيمس وديوى وبيرى، وسانتيانا، وكونت، ودوركايم، وبوجله، ولالاند، ودوبرل، وسارتر، ولافيل، ولوسين، وبولان، وهو من أطول فصول الكتاب يعرض فيه لأعلام المدرسة الألمانية والاتجاه البراجماتى، وعلماء الاجتماع، وفلاسفة القيمة المعاصرين وهو يتعمد على أصحاب الاتجاه الروحانى لافيل، ولوسين مثله في ذلك مثل وإن كان يعتمد في عمله هذا على بحثه القيمة الأخلاقية وترجمته لكتاب فلسفة القيم لريمون رويه ويثير في الفصل الثالث إشكال التسمية "علم قيم" أو "فلسفة القيم" حيث يعرض لدلالات القيمة، وأحكام القيمة والواجب القيمى، اعتماداً على لافيل مؤكداً على أن فلسفة القيم المعاصرة هى انطولوجيا جديدة وميتافيزيقا معاصرة[٨٣].

ويخصص الفصل الرابع للنشاط القيمى عارضاً للفاعلية القيمية، والخامس لخصائص القيمة فيعرض لمشكلات القيمة، القيمة والوجود، القيمة والتعالى، القيمة والمطلق، القيمة والسوى، القيمة والتركيب، القيمة والتكامل، قضية القيمة، أما الفصل السادس "القيمة والقيم" فيعرض لتجربة القيمة وتصنيف القيمة، ويعرض

(٨١) د. عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٩ ص٤٢-٤٣-٤٤.

(٨٢) المصدر السابق ص٦٣، ٦٤، ٧٤، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٥، ١٥٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ٢٣١، ٢٤٦.

(٨٣) المرجع السابق ص ٣٤٠-٣٠٧.

للقيم الاجتماعية، والاقتصادية، الأخلاقية في الفصل السابع تحت عنوان قيم أساسية، ثم يتناول في الفصل الثامن مبحث القيم عبر النهج الديني لدى: الغزالي والماوردي، والنهج الفلسفي خاصة في النظرية النقدية، ونظرية الإرادة والفلسفة الوجودية، ثم النهج العلمي في النظرية الاجتماعية والنظرية الابستمولوجية، ويختتم عمله بالبحث في الوعي القيمي، وباستعراض العمل يتضح حجم تأثير لافيل سواء فيما خصصه له من فقرات مثل حديثه عنه ضمن ممثلوا القيم (الفصل الثاني) أم تصنيف القيم (الفصل السادس) أو على امتداد صفحات العمل.

ويتضح تأثير العوا أيضاً في توجيه طلابه لدراسة فلسفة القيم كما يتضح لدى الباحث الجزائري الدكتور الربيع ميمون في كتابه "نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية" حيث يرى أن فلسفة القيم هي فلسفة العصر فهي لم تظهر كفلسفة مستقلة لها منهج، ومشاكل وفلاسفة إلا في بداية هذا القرن أو قبله بقليل.. إنها فلسفة مستقلة عن كل فلسفة غيرها، وهي فلسفة شاملة تهم الإنسان أيا كان وليينما كان فهي تهتم بالقضايا الأساسية التي ما زال يطرحها على نفسه ويحاول الإجابة عنها(٨٤).

ويعرض لموضوع القيم بين النسبية والإطلاقية في أربعة أبواب، يخصص الأول منها "التعريف بالقيمة" وبيان صلتها بالوجود، وبيان أنواعها الأساسية: الحق الخير، الجمال، والحب، حيث أوضح أن القيمة أيا كانت الزاوية التي تنظر إليها من خلالها هي وجوب يسبق الوجود الواقعي ليخرجه إلى الفعل، ويتناول في الباب الثاني نشأة نظرية القيمة موضحاً الظروف التي ظهرت فيها فلسفة القيم في بداية هذا القرن، موضحاً دور العلم في ذلك؛ ففي الفقرة التي خصصها للبرجسونية والعلم تناول فلسفة كل من كانط ونيتشه حيث كانت فلسفة كل منهما تمهيداً لظهور فلسفة القيم بمعناها المحدد في عصرنا.

وخصص الباب الثالث بفصوله المختلفة للقيم بين النسبية والمطلقية موضحاً معاني نسبية القيمة ومطلقيتها، صفات القيمة، العلاقة بين القيمة والحرية - عارضاً

(٨٤) د. الربيع ميمون : نظرية القيمة في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص١٦.

للسوفسطائية كنموذج لفلسفات النسبية والأفلاطونية كنموذج للفلسفات المطلقية(٨٥) والفصل الثاني نظريات نسبية القيم خاصة لدى فرويد، وسارتر، وماركس، ودوركايم، ونظريات مطلقية القيم في الفصل الثالث خاصة: ماكس شيلر، وهارتمان، رينيه لوسين ولويس لافيل، حتى ينقلنا إلى الباب الرابع حيث يعرض لطريقة دراسة فلسفة القيم رافضاً القول بنسبيتها ومطلقيتها منادياً بمطلقيتها النسبية، وذلك في أقسام خمسة تناول فيها: وجود الإنسان، الإنسان والقيمة، نقد النظريات النسبية، والمطلقية، القيم مطلقة نسبية، ثم موضحاً مكانة فلسفة القيم، ويلاحظ ليس فقط اعتماد الباحث الجزائري على أعمال الأستاذ السوري بل أيضاً على مصادره الفرنسية لوسين ولافيل. كما يلاحظ تكرار وتشابه نفس المحاور المثارة ونفس الموضوعات في دراسة الأستاذ المصري الدكتور صلاح رسلان تقريباً بنفس العناوين في كتابه "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية الصادر عام ١٩٨٩.

ثامناً : علي زيعور : القيم والحكمة العملية للذات العربية :

ونأتي لأعمال الدكتور علي زيعور الذي اهتم بالتحليل النفسي والأناسي للذات العربية في عدد من أعماله وهي تحتاج إلى دراسة خاصة موسعة والاتجاه العام لدى زيعور هو محاولة تطبيق قواعد "القيم" كما ظهرت لدى كل من: لوسين، بولان، لافيل من أقطاب المدرسة الفرنسية ذات الميول الكاثوليكية على الفكر الإسلامي، ويذكر لنا نديم علاء الدين تصور زيعور للقيم كما يظهر في محاضراته في القوميات العامة بالجامعة اللبنانية في أربعة أقسام الأول : نشأة فلسفة القيم.

(أ) التفكير القيمي الضمني في العصر القديم والوسيط والحديث.

(ب) نشأة فلسفة القيم في العصر الحالي لدى نيتشه والبراجماتية.

---

(٨٥) انظر الربيع ميمون نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ١٩٨٠ ص١٣٠-١٣٨، وقارن صلاح رسلان الذي تناول الموضوع تحت عنوان القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية خاصة الفلسفة السوفسطائية نموذجاً للفلسفات الذاتية ص٤٤-٥٦ وأفلاطون نموذجاً لفلسفات الموضوع ٥٦-٦٨ وراجع أيضاً ما كتبه ميمون عند الكانطية وفلسفة نيتشه ص٨٢-١٠١ ورسلان كانط نموذجاً لفلسفات الموضوعية، نيتشه نموذجاً لفلسفات الذاتية ص ٧٣-١٢٤!!!

ويتـــناول في القسم الثاني المذاهب الأساسية في فلسفة القيم سواء النظريات الطــبيعية (لدى أصحاب مذهب اللذة والمنفعة والتحليل النفسي والمادية الجدلية) أم نظــريات الفـــاعل الأخـــلاقي لدى شوبنهور ونيتشه ودوركايم، ونظريات الفاعل الـــروحي (كـــانط وبرونشـــفيج ووبـــرال والوجوديـــة) والـــنظريات الحديـــثة: الفينوميـــنولوجية لـــدى شـــيلروهارتمان، ولوسين، ولافيل ويقدم في القسم الثالث: التحـــليل العلمي للقيم خاصة لدى لالو، وروبيه، وأهم مشكلات القيم هي موضوع القســـم الـــرابع مثل : أحكام القيمة وأحكام الوجود، معايير الفعل، القيمة الأخلاقية، القيمة الجمالية، القيمة والحرية، القيم الاجتماعية والنظرة المستقبلية.(٨٦)

وسوف نتوقف هنا عندما خصصه منها لدراسة "الحكمة العملية أو الأخلاق والسياســـة والتعامـــلية" وهي دراســـة بطبيعة الحال تتناول الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية التي أصدرها عام ١٩٨٨.

يـــرى زيعـــور أن الحكمة العملية تشكل البعد الاجتماعي الأغنى في الذات العربية فقد عملت تلك الحكمة على تنظيم الاندماج الثقافي الاجتماعي وفق المعايير المثالية، وإخضاع الفعل للخير والرغبة للقيمة، وهي تشمل وفق تصوره مدى شديد الاتســـاع: السلوك، المؤسسات والنظم، علاقات الفرد والعائلة والحلقات الاجتماعية والدولـــة، إنـــه هـــنا مـــثل هيجـــل يتناول الأخلاق بمعناها الاجتماعي، أو الحياة الأخلاقيـــة، وهو مجال يتسم بالمثالية والروحانية لذا فإن التعمير للوعي الأخلاقي أي الإغـــناء المستمر للمثل والقيم، هو المميز لتلك الحكمة التي يطلق عليها حسب رؤيـــته "الأنا الأعلى الجماعي" وهو مقام احتوى في بنيته الكبرى: المثل الجماعية والقيـــم والمعايير للفعل. وهو يؤكد على ارتباط هذا المجال بمشروعه في الدراسة النفســـية الاجـــتماعية والتحليل النفسي الأناسي للذات العربية فيها تناول للينبغيات ولأنســـاق القيم وسلم المعايير وشتى مكونات الأنا الأعلى، أي أن تحليل زيعور هنا اتجـــاه إلى الوعي وإلى العقل وإلى الأنا الاجتماعي وفي إطار مشروعه يرى "إن

(٨٦) نديم علاء الدين: المصدر السابق ص١٢١-١٢٢.

في نسق القيم أي في القيميات (ميدان أو مبحث القيم)، في شكله الأصلي الأولى في التجربة الثانية ثم في جدلية الراهن اليوم مع المستقبل، خللاً يستدعي الدراسة وبفرض إعادة النظر والتدبر-[٨٧] إن الحكمة العملية أعطت وحدة وديمومة وانسجاماً للذات العربية، لقد لونت تلك الحكمة بطابعها طرائق النظر والمعيار والتدبير وقلادت الفعل والعلائق والقيم، وهي عنده تمثل أحد الخصائص الركيزة في مقومات الشخصية العربية[٨٨].

بحث زيعور في القيم هنا هو بحث فلسفي نفسي اجتماعي للذات العربية، أي القيم في الفلسفة الإسلامية؛ الذي يفضل تسميتها الفلسفة العربية الإسلامية. إن تدبر هذه الفلسفة كما يخبرنا، هو قراءة نقدية استيعابية لما هو عملي في تلك الفلسفة ذات التأثير العميق في فكرنا عبر التاريخ، وتلك القراءة التاريخية للجانب العملي هي تعقب للقطاع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الذي يرتبط بالركيزة النظرية ويقوم على توجيهات ميتافيزيقية لذا فإن الاهتمام بالإنسان بجذوره الاجتماعية هو الأساس في عمله الحالي[٨٩].

ينقسم عمل زيعور إلى ثلاثة أبواب تدور على التوالي حول : التجربة العربية المنوالية في صياغة الحكمة (الباب الأول) في فصلين : الأول مرحلة التكوين والإنعتاق، والثاني ميادين الحكمة العملية وقطاعات العقل العملي. ويعرض لنا في الباب الثاني بفصوله الثلاثة "قطاعات الحكمة العملية أو العقل العملي موضحاً أن إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر متنقلاً إلى الحكمة في الميدان العائلي ثم علم النظم السياسية مستقلاً عن الدين والسياسة الشرعية، متابعاً تقسيم أرسطو للحكمة العملية فهو يعرض في القسم الأول من الفصل الأول: سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض، ويقدم في القسم الثاني الغزالي

(٨٧) د. علي زيعور : الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨، ص٩-١٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص١٣.

(٨٩) الموضع السابق.

عيـنة ممثـلة بارعة لذلك. ويتناول فى الفصل الثانى بأقسامه الأربعة الحكمة فى الميـدان العائـلى: السياسـة الحكميـة للنفس، الحكمة فى ميدان الكسب والإنفاق، السياسـة الحكميـة للمرأة والنظرة المنظمة للعلاقات الزوجية، والينبغيات الحكمية تجاه الرقيق.

ويعـرض فى الفصل الثالث (بقسيمه) علم النظم السياسية المستقل عن الدين والسياسـة الشـرعية فى القسـم الأول: علم السياسة المحض أو الفلسفى، والثانى قطاعاته وممثلوه من الفلاسفة.

ينقلـنا هذا الباب الثالث "العقل العملى عند أهل البرهان" أطول أبواب الكتاب (حـوالى ثلثيه) الذى يتناول فيه أثنى عشر فصلاً جهود الفلاسفة العرب وإسهاماتهم فى ميدان الحكمة العملية التى تدور على التوالى حول الموضوعات التالية:

الحكمـة العملية أو الخير فى الفعل عند الكندى، الحكمتان الخاصية والذاتية عـند إخوان الصفا، والحكمة عند الفارابى، الحكمة العملية عند ابن سينا، الخير فى العقـل والعلائـق والإنسان عند مسكويه، خطاب التوحيدى فى الحكمة ، ابن أبى الـربيع، الخطاب الاجتماعى والمتعدد عن ابن باجة، ابن طفيل والبحث فى قضية الخيـر عـند ابن رشد، نصير الدين الطوسى محافظة العقل العملى على المتشابه والموحد.

ويلاحظ على عمل زيعور تناوله للقيم فى إطار الأخلاق التقليدية، أو بعبارة أخـرى تحويلـه دراسـة الحكمـة العملية إلى بحث فى القيم ليس بمعناها الفردى المـتعارف عليه، مسألة الضمير الأخلاقى كما لدى كانط ولكن بمعناها الاجتماعى الذى يتمثل فى الفرد من خلال علاقاته بغيره، وبالنظم والمؤسسات المختلفة، وذلك فى إطـار عمل أوسع هو تحليل الذات العربية انطلاقاً من تحليل وتأويل النصوص الـتراثية لتفسـير الـذات العربية الواقعية فاصلاً بين الخطاب الفلسفى البرهانى، والخطاب الدينى الوعظى.

على العكس مما سبق فإن هناك دراسات عديدة تناولت القيم بردها إلى دين متجاهـلة الفرق بين القيم والفضائل الأخلاقية من جانب والدراسة العملية للقيم من جـانب آخـر، ونود أن نشير إلى هذه الدراسات إشارة سريعة لبيان إلى أى مدى تنـتمى إلى مجـال الأكسيولوجى وهل أضافت إلى جهود الأستاذ الرائد أو تخلفت عنه؟

تاسعاً : دراسات القيم تراجع أم تقدم؟

تتـناول فى هذه الفقرة عدة دراسات تجمعها سمات مشتركة يمكن أن نطلق عـليها دراسـات فى القيـم، بمعنى بحث فى المبادئ والغايات والمثل العليا التى يعتـنقها الإنسـان بالمعنى الأخلاقى، وليست بحثاً فى الأكسيولوجى أو علم القيم، بمعـنى الـنظرية العامة للقيم، وهى ترد القيم إلى الدين وإلى القرآن بالتحديد.وهذه الدراسـات هى: فلسـفة القيم للدكتورة فوقية حسين أستاذة الفلسفة الإسلامية بكلية البـنات، والقيم الإسلامية بين الذاتية والموضوعية ١٩٩٠ للدكتور صلاح رسلان، والـذى نشر من قبل بعنوان "القيم الأخلاقية بين الذاتية والموضوعية" ١٩٨٩ دون تغيـر أى شـىء فى المحتويات" والقيم الأخلاقية دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر" للدكتورة سامية عبدالرحمن المدرس بكلية البنات وتلميذة الدكتورة فوقيـة والـذى كـان كـتابها مرآة صادقة لكتاب أستاذتها فى الأفكار وكثيراً من العـناوين. ويجمع هذه الأعمال عدة سمات أهمها وأولها تأكيدها على أن علم القيم نشـأ فى الفلسفة الأوربية المعاصرة فى القرن التاسع عشر ومع ذلك يرجعون نشأة هذا العلم إلى الإسلام.

ترى فوقية حسين أنه لكى يكتمل مفهوم القيمة يجب ألا نحصر أنفسنا داخل مجال الفلسفة وحسب، وإنما علينا أن نطرق مجال الدين حيث للقيمة قدرها الكبير، ليـس فقط بالنسبة للدور الذى تلعبه فى حياة الأفراد، ولكن أيضاً بالنسبة لبيان أبعاد

مفهومها في تفاصيله، وهو ما تقع عليه خاصة في الإسلام[٩٠] وتضيف إلى ذلك مؤسسة لهذا الاتجاه الذي يمكن أن نطلق عليه أسلمة علوم القيمة وهو اتجاه ديني أكثر من كونه علمي أو فلسفي "يجب أن نثبت هنا أن المفكرين المسلمين... قد أسسوا علوماً في مجال القيمة منذ وقت مبكر أي عقب ظهور الإسلام فسبقوا أهل الغرب بقرون وقرون في مجال علوم القيمة.. إذ إن هؤلاء لم يلتفتوا إلى "القيمة" إلا في غضون القرن الماضي (التاسع عشر) ولا يستبعد أن يكون قد استيقظوا على ما سبق وقدمه علماء المسلمين في هذا المجال كما سبق وانطلقوا في علوم الطبيعة وغيرها اعتماداً على وقفه علماء المسلمين منه"[٩١].

وقد حرصت على تتبع مفهوم القيمة خلال العصور القديمة في الشرق والغرب، ولدى اليونان وفي العصر الوسيط ثم العصر الحديث تماماً كما تفعل كتب الأخلاق التقليدية دون تمييز بين القيم والمبادئ الإنسانية العليا التي تدرج في إطار الأخلاق والفضائل وبين علم القيمة بمعناه المحدد كما ظهر في القرن التاسع عشر وتفيض في بيان القيمة في القرآن (وهي تقصد الأخلاق) حيث تعرض للإلزام الخلقي، المسئولية، الجزاء في الشريعة، سمات القيمة في الإسلام[٩٢].

يقول صلاح رسلان : "يعتبر بول لأبي في مؤلفه منطق الإرادة، وفون هارتمان عام ١٩٠٦ أول من استخدم لفظ القيمة أو الأكسيولوجيا في القرن العشرين.. أما أول من كتب بحثاً أكسيولوجيا منظماً في هذه القرن فهو الفيلسوف الأمريكي أوربان التقويم طبيعته وقوانينه ١٩٠٩... وقد كان لنجاح فلسفة الفيلسوف الألماني نيتشه ١٩٠٠ أثر كبير في شيوع استعمال كلمة القيمة بين جمهرة

---

(٩٠) د. فوقية حسين: محاضرات في فلسفة القيم ، شركة أخوان رزق للطباعة الأوفست، القاهرة، ١٩٨٤، ص٥.

(٩١) المصدر نفسه ص١١-١٢.

(٩٢) المصدر نفسه صفحات ٢١٣-٢٤٤.

المستقفين...»[٩٣] وبعد الإشارة إلى حداثة البحث فى القيم يعود ليتحدث عن القيم فى الشرق القديم اعتماداً على فوقية حسين[٩٤] سواء فى فارس، أم الحضارة الهندية فى البرهمية والبوذية، ثم فى الصين، ثم يعرض للقيم فى الفلسفات القديمة لدى السوفسطائية وأفلاطون، وفى الفلسفات الحديثة لدى كانط، ونيتشه وهى نفس الموضوعات التى طرحها الأستاذ الطويل وتعرض بنفس التبويب والتقابل الموجود لدى الربيع بيمون ثم يعرض للقيم فى الإسلام ومصدرها وهو التعاليم المنزلة فى القرآن الكريم اعتماداً على الآيات القرآنية، والقيمة عنده هى الخير[٩٥] والحق والجمال. والكتاب بشكل عام محاولة للعودة بعلم جديد هو، النظرية العامة للقيمة إلى الدين وإلى حضارات وفلسفات قديمة، لم تتناول هذا المجال، وطبيعته، وحدوده، وهو أقرب إلى المحاولات التى يطلق عليها أسلمة المعرفة.

وتتناول سامية عبدالرحمن القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر وتطلق على عملها دراسة مقارنة مخصصة فى كتابها البالغ ١٣٨ صفحة بعد الفصل الأول "مدخل إلى عالم القيم" ٦٢ صفحة للقيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى الفصل الثانى، وعند مفكرى الإسلام (الفصل الثالث) بينما اختص الفكر المعاصر بـ٣٩ صفحة، وقد عرضت بشكل تقليدى لنفس الموضوعات المطروقة فى كتب القيم العربية حيث تابعت صلاح قنصوة فى الفصل الأول: مدخل إلى عالم القيم الذى عرضت فيه للموضوعات التالية: الإنسان والقيم، ماهية القيم، ميلاد نظرية القيمة، القيمة فى دائرة الإنكار، طبيعة القيمة، شمول القيمة، وتعرض فى الفصل الثانى "القيم الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" حدود القيمة مصادر وسمات الأمر الخلقى، وشروط القيمة، وخصائص القيم التى جاءت كما فى كتاب الدكتورة فوقية حسين على الوجه التالى: عامة ومطلقة تجمع بين الدنيا والآخرة، بين

(٩٣) د. صلاح رسلان: القيم فى الإسلام.. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص٧.

(٩٤) المرجع السابق، ص١٣ هامش ١٧.

(٩٥) المرجع السابق، ص١٣٨.

الأصـــالة والـــتطور، بين حق الفرد والجماعة تهدف إلى بناء مجتمع سليم، غايتها ســعادة الدارين، والفصـــل الـــثالث: القيم عند بعض مفكرى الإسلام: مسكوية، الغزالى، الصوفية وهى دراسة فى الأخلاق وليس فى القيم.

وتخصـــص الفصـــل الـــرابع لـــلقيم الأخلاقية فى الفكر الحديث: كانط وقيم الواجـــب، بنـــتام وقياس القيم، شوبنهور وقيم العاطفة، ويدور الفصل الخامس على القيـــم الأخلاقيـــة فى الفكـــر المعاصر: جون ديوى، ومذهب الذرائع وتغيير القيم، نيتشـــه وقلب القيم السائدة، والخاتمة القيم الأخلاقية رؤية نقدية، ورغم تأكيدها على أن القيم يرجع اكتشاف أهميتها إلى القرن التاسع عشر، ولعل اكتشافها هو أعظم ما حققه ذلك القرن، وقد تحققت على يد نيتشه والبراجماتية تعود لتقرر أن القيم قديمة قـــدم الإنســـان نفســـه وتعرض لها فى تاريخ الفلسفة [٩٦] ثم تعرض لها فى الفكر الإسلامى[٩٧].

يـــتم الـــتعامل فى هذه الدراسات إذن على مستويين، نشأة علم القيم كدراسة مســـتقلة تحـــددت فى القرن التاسع عشر، ثم العودة بها مرة ثانية إلى الحضـــارات القديمـــة والإســـلام. التأرجح هنا بين القيم بمعنى الفضائل السلوكية، والقيم بمعنى الدراســـة النظرية والإصرار على نشأتها فى أوربا فى القرن التاسع عشر وإسقاط المصـــطلح الحديـــث عـــلى دراسة قديمة، بالزعم أن الغزالى ومسكويه أسهما فى دراسة القيم، وهذا ما تجنبه توفيق الطويل بدراسة للقيم أو بمعنى أدق الأخلاق عبر تاريخها الغربى.

---

(٩٦) د. سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية، دراسة نقدية فى الفكر الإسلامى والفكر المعاصر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٦.

(٩٧) المرجع السابق ص ١٧ وهى تتابع فى كتابها معظم ما جاء فى كتاب د. فوقية حسين، خاصة فى الموضوعات التالية: الالزام الخلقى المسئولية، الجزء فى الشريعة، القيمة عامة وباقية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين حق الفرد ومصلحة الجماعة انظر: د. فوقية ص ٢١٣ – ٢٤٤، ود. سامية عبد الرحمن ص ٣٨ – ٤٠ وص ٣٧ – ٦٠، وسمات الأمر الخلقى، الطابع الشخصى الأساسى الجوهرى فى العمل والحرية د. فوقية ص ١٩٧ – ٢١٨.

وهذا ما أخذه عليه بعض الباحثين، الذين اعتمدوا عليه في دراساتهم بالعودة إلى ما كتبه دون الأصول الأوروبية للفلاسفة أنفسهم، ثم عادوا لينتقدوا الأستاذ اقتصاره على دراسة الأخلاق بمعناها الغربي، ولم يذهب أيٌ واحد منهم إلى تناول موضوعات أخرى لم يتطرق إليها الأستاذ، فقد تناول الدكتور حمدي عبدالعال "الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين" فيعرض في الباب الأول تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، وغايته،، ويتناول المعيار الخلقي في الباب الثاني حيث يعرض في الفصل الأول منه للسوفسطائيين، سقراط، أتباع سقراط، أفلاطون، أرسطو، الرواقيين، الأبيقوريين، الشكاك وفي الفصل الثاني كانط، ومذهب المنفعة لدى هوبز وبنتام وهم نفس الفلاسفة الذين تعرض لهم الدكتور الطويل بينما يضيف إليه المعيار الخلقي في الإسلام في الباب الثالث(٩٨).

وهذا تماماً ما نجده لدى د. مصطفى حلمي من دار العلوم الذي يحمل كتابه عنوان "الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام" ويتناول فيه الأخلاق عند اليونان وفي الفلسفة الحديثة نفس تناول توفيق الطويل، ثم يعرض في الباب الثاني بفصليه لمذاهب أخلاقية في الفكر الإسلامي، وهو يعترف لنا بذلك في مقدمة كتابه قائلا: "لعل الأخلاق في الفلسفة الغربية قد حظيت بأغلب الأبحاث منذ إدخال الفلسفة إلى جامعاتنا بمباحثها المختلفة ... ويضيف ولا نزعم أننا سنأتي بجديد في مجال هذه الدراسات ولكننا ندلف إليها من نفس الباب الذي دلفنا منه إلى ما سبق من قضايا الفكر الإسلامي"(٩٩) فهذا النوع من الدراسات يتناول موضوعات الفلسفة الأخلاقية الغربية كما تناولها المفكر الأخلاقي العربي توفيق الطويل مع إضافة كتابات الفلاسفة المسلمين مثلما نجد في كتاب الدكتور محمد عبد الستار نصار "دراسات في فلسفة الأخلاق"(١٠٠) وكتاب الدكتور عبد الحميد مدكور الذي يحمل عنواناً

(٩٨) د. حمدي عبد العال: الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥.

(٩٩) د. مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦ ص أ.

(١٠٠) د. محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢.

مشابهاً هو "دراسات فى علم الأخلاق"[١٠١] ويصل الأمر إلى أقصى مداه فى كتاب محمد عبد الله الشرقاوى "الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة" الذى يعرض" الفكر الأخلاقى الإغريقى عند سقراط، وأفلاطون وأرسطو مسبوقاً بالأخلاق عند القدماء ممهدا لذلك بدراسة تفصح عن موقفها الرافض لجهود الفلاسفة بعنوان الأخلاق بين الأصالة والتبعية، والأصالة هنا ما جاء فى القسم الثالث من كتابه الأخلاق فى الإسلام، وبينما التبعية هى الأخلاق عند الفلاسفة فهو يعرض للفكر الأخلاقى عند أفلاطون وأرسطو لكى ينتقده، بل ينتقد من اعتمد عليهم فى دراسته حيث لم يذكر لنا مصدراً واحداً بلغه أوربية، وهو يلاحظ أنه فى مجال علم الأخلاق أن المراجع الرئيسة المتداولة لا تنحو نحواً غربيا أو تصطبغ بلون غربى فقط، لكن تحدثنا عن الأخلاق فى الحضارة الغربية بكل خصوصيتها، ويتبع هذه الملاحظة اتهام "وتردد معظم هذه المراجع كافة التصورات الغربية فى (تبعية) مقززة تثير اشمئزازنا. وإن كانت - فى نفس الوقت تبعث إشفاقنا على مؤلفيها لأنهم يقدمون هذه المؤلفات على أنها [علم الأخلاق] بشكل عام، وهى - فى حقيقتها - [علم الأخلاق فى الغرب]، وتاريخ الأخلاق من وجهة نظر غربية"[١٠٢].

ثم يضيف ليوجه نقده المردود عليه - بعد ذلك - إنهم يضعون "الأخلاق الإسلامية" فى ركن ضيق .. يحشرونها حشراً بين الأخلاق عند الغربيين وكأنها جزء منها، لا تتمتع بخصوصية ذاتية، ولا تتمثل باستقلال، ويعطى مثلا لذلك بكتاب الدكتور توفيق الطويل، الذى يتهمه بالغربية فهذا كتاب ينبغى أن يكون عنوانه "فلسفة الأخلاق فى الغرب نشأتها وتطورها" أما كتابته بالشكل الحالى فقد أعطى انطباعاً بأن الأستاذ يرى أن الأخلاق الغربية هى الأخلاق يخلط الشرقاوى هنا بين الأخلاق التى قد تختلف بين الشعوب والحضارات والأديان، وهى تختلف بلا شك، وبين علم الأخلاق الذى يسعى الباحثون لتناول مبادئه العامة، نظرياته،

(١٠١) د. عبد الحميد مدكور: دراسات فى علم الأخلاق، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٩٠.
(١٠٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى: الفكر الأخلاقى، دراسة مقارنة مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٨

مـــناهجه بصرف النظر عن الفضائل الأخلاقية لأمة من الأمم. وهو ما أدركه بدقة وموضـــوعية الدكـــتور توفيـــق الطويل الذى لم يخلط بين الأخلاق وعلم الأخلاق، والـــذى لم يرد "علم الأخلاق" أو "فلسفة الأخلاق" إلى أمة دون أخرى، أو دين دون دين آخر، فالأديان تقدم لنا القيم والمبادئ الأخلاقية وقواعد السلوك، والأخلاق تقدم لـــنا الـــنظريات العـــلمية التى تفسر السلوك والمبادئ الأخلاقية، وهذا ما لم يدركه بعضـــا ممن كتب فى الأخلاق بعد توفيق الطويل مما يؤكد لنا انه على الرغم من تاريخية كتابه الذى صدر فى الخمسينيات، إلا أن رؤيته لا زالت أعمق منهجية من كثير من التلاميذ.

زكى نجيب محمود :

القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية

مقدمة (*):

رغـم تعدد وتنوع اهتمامات رائد التفكير الفلسفى العلمى فى العقود الخمسة الأخيرة من القرن العشرين الدكتور زكى نجيب محمود والانطلاق منها الى التأكيد عـلى العـلم والحـرية والديمقـراطية ونـبذ الخرافة والتأكيد على القيم الإنسانية المـتعارف عليه. فإن الاهتمام بدراسة القيم عند زكى نجيب لم يلق نفس العناية من الدراسة.

نهدف فى هذا الفصل تناول فهم رائد الاتجاه الفلسفى العلمى العربى لطبيعة القيم، ووجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفته. شغل به منذ بدايـة كـتاباته وأفـرد له عـدد كبير من الدراسات، ومع هذا لم يشغل من عناية الباحـثين الذين شغلوا بجوانب عديدة من فلسفته إلا حيزاً قليلاً أو لم يهتموا به إلا نادراً. فهو جانب لم يحظ كما ذكرنا بالاهتمام الكافى على الرغم من انشغال المفكر الكـبير بـه مـنذ فترة مبكرة فى حياته الفلسفية، وهو جانب مسكوت عنه من قبل هؤلاء الذين أمعنوا النظرى فى القضايا التى أثارها زكى نجيب، وكتبوا عنها سواء بالتأييد والمتابعة أم التحليل والنقد.

كما نهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمى عند المفكر العربى فى دراسته للقيم وإن كـان الاتجـاه ينطلق من التوجه العام الذى تبناه فى فلسفته وظل يؤمن به، ويطبق منهجه فى كل كتاباته ــ تقريباً ــ منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتى" ١٩٤٨، وحتى "حصاد السنين" ١٩٩١. ونحن فى هذه الدراسة نتبنى وجهة نظر مؤداها أن الدكـتور زكى نجيب ظل مفكراً علمياً نقدياً داعياً إلى منهج الوضعية المنطقية فى كـتاباته المـتأخرة؛ الـتى انصبت على تجديد الفكر العربى وقضايا التراث، وهى مسألة لها أهميتها التى نحرص على تأكيدها.

(*) يمثل هذا الفصل الدراسة التى أسهمنا بها فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن الدكتور زكى نجيب محمود أشراف الدكتور حسن حنفى، القاهرة، ١٩٩٨.

فمـا يميـز زكي نجيب محمود هو وحدة المنهج، وعلى ذلك فنحن نستبعد القـول بـتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفي، أدى به إلى الانـتقال مـن مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثالثة ذات صيغة عربية إسلامية[1].

إننـا نهـدف إلى تحـليل فهم زكي نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديده لطبيعتها، وموقفه من وجودها. وذلك في إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراستها، وكـتاباته المتعددة فيها؛ والتي تدخل في إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هـذا المجال. محاولين الإجابة عن عدد من الأسئلة التي تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة؛ خاصة في الاتجاهات التجريبية الطبيعية وثيقة الصلة باتجاهه العلمي.

ويـأتي في مقدمـة هذه الأسئلة العلاقة بين القيم والوجود؛ انطولوجيا القيمة وطـبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة؛ ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والـتي تـؤدي بنا إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم .. فهل أنكر مفكرنا القيـم أو اعـترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم في نظرته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار لوجود القيم أو لإمكانية إدراكها ودراستها دراسة علمية؟ حيـث إن إنكـار القيم عند الوضعيين يؤدي إلى هدم البحث في القيم، أو على أقل تقديـر يـلقي بهـا إلى ميـدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربي وضعياً منطقياً حقيقة في نظرته لها أم تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كـل هـذه أسئلة وغيرها مما سيأتي في سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكي نجيـب محمـود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، أو بعبارة أدق

---

(1) يشير البعض إلى تحولات في موقف زكي نجيب محمود الفلسفي وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضـعية المـنطقية إلى مرحـلة تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول، انطلاقاً من اخـتلاف موضـوعات البحث، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج في أعمال زكي نجيب رغم اختلاف الموضوعات. ومن أصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام في مقدمـة ترجمـته للجبر الذاتي: الذي يؤكد على الجانب الميتافيزيقي عند زكي نجيب السابق عـلى المرحلة العلمية، وكذلك منى أبو زيد في زكي نجيب ومراحله الفكرية، مجلة المنتدى؛ الإمارات العربية عدد ٩٤ مايو ١٩٩١، ص ٣٤ والفصل الأول من الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، دار الهداية القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥ وما بعدها.

بالإنسان الذى كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمى فى فكرنا الفلسفى، ونناقش أفكاره حول القيم منذ كتاباته الأولى.

١ - البدايات: الإنسان، الحرية والقيم :

فى تقديمه ترجمة "الجبر الذاتى" إلى العربية؛ وهو العمل الذى حصل به على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن عام ١٩٤٧، كتب زكى نجيب متسائلاً عن ثبات موقفه الفلسفى؛ إذ يقول: ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ .... ويضيف "الحمد لله الذى أنعم علىّ بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين" .. إن زكى نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه وجد نفسه ثابتاً على مضمون الدعوة. وما مضمونها الذى يؤكده لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع. تلك قضية أساسية ينطلق منها، ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابته :تقتحم مجالاً ــ كادت كتاباته التالية تنسينا إياه ــ لا تثبته ولا تنكره، فهى منطقة مجهولة فى تفكيره أو قل منطقة مسكوت عنها، ولن تتضح إلا بإلقاء الضوء عليها فى دراسات أخرى، وفى سياقات مختلفة، هى منطقة الإنسان، العالم الباطنى الداخلى أو مملكة الحرية بلغة كانط. يقول: "فما زالت حتى هذه اللحظة أومن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريده، وأنه ــ دون سائر الكائنات ــ ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله وعليه تبعته[٢].

ونتوقف عند قوله: "فما زالت حتى هذه اللحظة" الذى جاء فى بداية العبارة السابقة، والتى يؤكد فيها على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه

---

(٢) زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى: ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ٤.

الدعــوى، أي القــول بحــرية الإنســان، أو بأن البحث فى الإنسان هو البحث فى الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته فى الدكتوراه، وحتى ترجمتها إلى العربية ــ خاصــة؛ خــرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، والمنطق الوضعى ١٩٥٦، "ونحو فلسفة عــلمية" ١٩٥٨ ــ والتى تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمى والفلسفة الوضعية والــتحقق التجريبى للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، أى الإيمان بعالم الحس ووقائعــه المختــلفة التى لا وجود لسواها؛ والاقتصار على العالم التجريبى، الذى تحكمه القوانين الطبيعية، ولم ينف أبداً إيمان الفيلسوف بعالم آخر هو عالم الإنسان والحــرية. هذا هو الأساس العام الذى لا يعلنه صراحة، لا فى رسالته بالإنجليزية، ولا فى تقديمه لترجمتها العربية.

هــل لــنا أن نفــترض أن زكى نجيــب فى بحثه "الجبر الذاتى" كان بازاء فلسفتين؛ الأولى آمن بها إيماناً قوياً وجعلها بديهية أساسية لم يعلن لنا عنها. والثانية رفضــها فى هــذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محور دراسته دحض أفكارهــا؟ لا يخــفى على القارئ أننا نقصد فلسفتى كانط وهيوم. إن التعارض بين هــاتين الفلســفتين قائم فى ذهنه، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالى. وغيره من أعمــال. إن موقفــه مــن كانط باطن فى إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذى خصص له هذا العمل "الجبر الذاتى" وهو عالم الحرية الداخلية الباطــنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق، والثانى عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثانى هو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكنــنا إن اســتمرت المقارنة بين زكى نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شــديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقاً من الفكرة الأساسية التى تمثل محور "الجبر الــذاتى"، وهى نفــس الفكرة التى قدمها كانط فى كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميــتافيزيقا الأخــلاق" ١٧٨٥، الذى جعله بمثابة تمهيد لــ "نقد العقل العملى" كتابه الرئيســى فى الأخــلاق ١٧٨٨، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". وذلك مقــابل معارضته للقطب المضاد لكانط، ألا وهو الفيلسوف الحسى الإنجليزى هيوم D. Hume الــذى ســيكتب عــنه ١٩٥٨، جاعلا منه أحد رواد اتجاهه الوضعى المنطقى؛ إلا أنه فى هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هــذه الرســالة العــلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما

للنفس الإنسانية: هما مذهب هيوم في المعرفة ومذهب السلوكية في ميدان علم النفس، على حين أني اليوم أبدأ من هذين الأساسيين لأقيم فكري، ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان... على أني مع الأخذ بهذين المذهبين في تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستنفذان الإنسان كله، بل يتبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصي على التحليل هي على وجه التحديد البقية التي يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المريد الحر فيما يريد، المبدع، الخلاق"(٣).

يؤكد زكي نجيب محمود في هذه المقدمة المهمة التي كتبها بعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التي قام عليها بحثه. "فالنتيجة التي أصل إليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت إليها فيما مضى، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل"(٤).

ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازالا ساريين منذ هذا العمل في أعمال زكي نجيب التالية، وهاتان القضيتان هما:

١- إيمان زكي نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان ـ في إطار الجبر الذاتي ـ وأنه مبدع خلاق يأتي بالجديد، الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيراً عنها في هذا العمل الأول، لكنها تظهر بوضوح في أعماله التالية، مثل أن العالم الداخلي وحرية الإرادة، وما يبدعه الإنسان من أعمال القيم عصية على الدراسة العلمية، فهو جانب يعترف بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقي وتحديده في صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

٢- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التي تتعلق فقط بالوجود المادي الفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياه، واستبعاد ما لا يخضع منها للتحقيق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد، الأول منادلته بطرائق للتحليل ـ "الوضعية المنطقية" ـ دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالاً، والثاني حديثه عن الإنسان وكأنه جمع في بوتقة

---

(٣) الموضع السابق.

(٤) نفس الموضع.

واحدة عدة فلسفات معاصرة؛ الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكي نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين. فالفرق بينهما ــ كما يراه ــ هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً (كما فى معظم أعماله التالية)، وهذا المنطق التحليلى نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما فى الجبر الذاتى)؛ فهذا العمل ــ فى حقيقته ــ إن هو إلا موضوع استخدم فى بحثه أدوات التحليل التى من شأنها تفتيت الفكرة المحملة إلى عناصرها البسيطة، فيلقى ضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج[٥].

ومهمتنا فى هذا الجزء من دراستنا ــ هى أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما، ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنها من نتائج تتعلق بفهم زكى نجيب لطبيعة ووجود ومعنى القيم. ولم نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتى"، بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولاً إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكى نجيب محمود فى القيم.

٢- الجبر الذاتى بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية:

يؤكد المفكر على اهتمامه الذاتى بمشكلة حرية الإنسان، ويحددها لنا فى إطار علمى، مطبقاً عليها قانون كونت فى المراحل الثلاث، فقد كانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة، وأصبحت فى العصور الحديثة ــ بعد أن سلم العلم بنظرية التطور ــ أكثر دقة وأكثر عمقاً، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها: والنتيجة التى يقدمها لنا فى هذه المشكلة؛ هى أن الإنسان حر لا بمعنى حرية إنعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادى معلول، وهو حر فى آن، وهذا ما يسميه الجبر الذاتى"[٦].

إن زكى نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة فى تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو قل بداية تبنيه للنظر العلمى، وهو يعترف لنا بذلك: "وإنى لأعلم علم

(٥) المرجع السابق، ص ٤ – ٥.
(٦) المرجع السابق، ص ٢١ – ٢٢.

اليقيـــن مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقلى، ذلك لأن أثره علىّ قد جاوز الـــنطاق الضيق لهذا البحث؛ فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أيما كان موضوع هـــذا التفكير"[٧] إن معالجة هذه القضية ـ إذن ـ تمثل مرحلة جديدة؛ هى مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقى لقضايا الأخلاق. أو قل بداية تفلسف زكى نجيب. فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديداً علمياً، حتى نستطيع أن نتجنب المجـــادلات الميـــتافيزيقية التى لزوم لها. "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعالـــه الإرادية يجب علىّ أولا وقبل كل شيء أن أحدد تحديداً دقيقاً قدر المستطاع مـــا أعـــنيه بكلمـــتى "حر" وإرادة"، ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمه: النفس "أو الذات"[٨].

إنـــه يقســـم الـــنظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عـــليهما: اســـم "الـــنظريات المركـــزية" و"الـــنظريات اللامركزية"، ويأخذ هيوم" و"واطســـن" كممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية. الأول استخدم الاستبطان منهجاً للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقش زكى نجيب هيوم، وينتقد نظريته، ويتبنى المنهج الذى استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفســـه بوصـــفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقـــوم بفحصـــه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشرة بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكنـــنا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده؛ لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمناً فـــى المـــواقف السيكولوجية"[٩].

بعـــد رفض النظريات اللامركزية التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركـــز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحـــالات، لأنهـــا غيـــر كافية، وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية، وهى

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.
(٨) المرجع نفسه.
(٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

النظرية التي تقبل وجود مركز موحد؛ لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. نجده يسلم بالنظرية التي تقول بوجود مركز؛ لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة. ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز، الأول هو تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زماني، أو روح قائمة في البدن ومرتبط به. والثاني على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة بحيث يصبح قانون الكائن الحي نفسه، ينظم طرقه في الإدراك والتفكير والفعل؛ لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي" (١٠).

ويأخذ زكي نجيب محمود بهذا التصور الثاني؛ وهو تصور براجماتي وظيفي ينقلنا إلى الأصول التي اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتي ونظرتها للذات أو العقل"(١١) ـ سواء أكانت هذه الأصول من: البراجماتية، أو التحليلية، أو الواقعية الجديدة ـ.

ويحدد هذا المركز في "الفعل المتضمن في عملية الإنتباه"؛ فالنفس هي فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها، إنه الشرط الذي بدونه تصبح الرغبة والنفور والإنتقاء والرفض أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه ـ من ناحية أخرى ـ لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر؛ إنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله ينتقي العناصر التي لاغنى عنها لوجوده. وفي كلمة واحدة ـ كما يخبرنا زكي نجيب ـ المركز الموحد: هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه"(١٢).

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الأمريكي صاحب الواقعية الجديدة رالف بارتون بيري R. B. Rerry (١٨٧٦ – ١٩٥٧) (١٣) فالانتباه الذي يقول به

---

(١٠) المرجع نفسه، ص ٥٢- ٥٣.

(١١) راجع الفقرة الثالثة الذي خصصناها عن القيم عند زكي نجيب محمود في الفصل السابق توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية.

(١٢) زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي، ص ٤٥.

(١٣) راجع موقف بيري في د. أحمد عبد الحليم عطية: القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري، القاهرة ١٩٨٨، الباب الثاني، الفصل الثاني.

زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى، ووصف الإنسان عند المفكر العربى بالفاعل السيكوفيزيقى يذكرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية. وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفيزيقى بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى)، وهو يعنى بذلك "طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين.

وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية ــ وإن كانت ذاتية ــ لموقف لا يمكن مطلقاً دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل؛ والفاعل السيكوفيزيقى فى حالة الفعل ليس شيئاً بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة(١٤).

إن هذه النظرة الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرة بيرى للعقل التى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحايدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبراتراند رسل وألفرد نورث وايتهد ووليم جميس وبيرى. وهى ما يؤكد عليه نجيب باسم "الانتباه"؛ فالانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع، سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. ومن هذه الثنائية: الانتباه/ إلى شىء ما، تتألف نظرتنا إلى النفس فالانتباه هو الجانب الذاتى، وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة الذات، والموضوع "أو هى ثنائية" الصورة ــ المادة" والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلاً على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، وهذان الجانبان لازمان لتكوين الخبرة أياً كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة وبهما معاً تستمر. وليس

(١٤) زكى نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٥٤، الحاشية.

في استطاعتنا مطلقاً أن نحللهما، ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه"[١٥].

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة" من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفزيقي، هي دائماً شيء واحد وهي هي نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك في أي فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهي هي، والمرئيات هي التي تختلف وتتنوع، والسمع واحد دائماً، والأصوات هي التي تختلف وتتنوع."[١٦] معنى ذلك أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع في الأفعال السيكولوجية ليس في حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعي، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها في أوقات مختلفة.

ويقترب موقف زكي نجيب محمود في الانتباه (الذي يساوي الشعور عند جميس والخبرة عند ديوي، والاهتمام عند بيري) اقتراباً شديداً من أصحاب الاتجاه التجريبي في القيم خاصة الفلاسفة الأمريكيين سواء ديوي البراجماتي أو بيري الواقعي الجديد في ربطهما بين الانتباه والنفع أو المصلحة[١٧]. فالسبب الذي يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوي يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف هو "نفع الفرد ومصلحته"[١٨]. يقول: "وسواء أكانت الظروف في ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقي للفرد هو الذي يحدد باستمرار اتجاه الانتباه"؟

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول: "ما أشرنا إليه على أنه "نفع الفرد ومصلحته" ليس

---

(١٥) المراجع السابق، ص ٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٧) راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوي، رسالة ماجستير غير منشور، كلية الآداب، جامعة القاهرة. وأحمد عبد الحليم عطية: القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري، القاهرة ١٩٨٨.

(١٨) زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٦٤.

شـيئاً آخـر سوى لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يحدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو مـنها لـون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً. والـناس يوجهـون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف بالمجـالات الـتى تنتمى إليها هذه الموضوعات"[١٩] ومعنى ذلك أن الانتباه عملية انـتقاء ورفـض: انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانـتقاء شـرط ضـرورى للغرضـية، الـتى هى الخاصـية الأساسية للجانب السـيكولوجى بوصفه جانباً متميزاً عن الجانب الجسمى، بل إن الغرضية عنده ــ كما هو الحال عند بيرى ــ تؤخذ كمقياس لوجود الذهن[٢٠].

وعـلى هذا الأساس الذى يحدده لنا زكى نجيب فى الفصل الأول من كتابه الـذى يخصصـه لتعريف النفس، وهو تعريف مستمد ــ كما رأينا ــ من النظرية الوظيفيـة ــ نجده يتناول ــ فى الفصل الثانى الذى خصصه لنشاط الذات ــ الجبر الذاتى. والذى يعرفه لنا على النحو التالى:

"الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعـلى بسـبب عوامـل خارجية ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً بشـىء مـا، أعـنى أننى أنتقى، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعلـه مالكـاً لى وأوحد بينه وبين ذاتى. ذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يضع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه[٢١]. إن كانطية زكى نجيب ــ الـتى لم يعلن عنها فى هذا العمل ــ تظهر فى تحديده للحرية بالعالم الداخلى، عالم الإرادة مقـابل العالم الطبيعى عالم الحتمية. ويتضح ذلك فى قوله "إن فكرة الحرية بالمعـنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتـبه ويخـتار موضوعه ــ هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية كما أن فكـرة الضـرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التى هى أسـاس العـلم ــ وبالتالى أساس المذهب الجبرى ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة".

(١٩) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٢٠) المرجع السابق، ص ٨٣.
(٢١) المرجع نفسه، ص ١١٥ – ١١٦.

إنـــنا نؤكد هنا على كانطية زكى نجيب، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضـــاً مـــن خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معيـــاراً خلقياً يقول: "إن المعيار الخلقى الذى آخذ به واعتبره صادقاً هو الآتى؛ إن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذى نشـــغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة.."[٢٢] وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قول زكى نجيب "بالذات المثالية".

ويـــرى أنـــه عـــلى الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مـــثالياً يمكـــن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعـــنى الســـلوك تحـــت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معـــنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقاً للعقل سما من الناحية الأخلاقية"[٢٣].

يضـــيف زكى نجيـــب فى فلســـفته الأخلاقية ـ المبكرة ـ للانتباه، خاصية الجهد والرغبة، فالفعل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة.

ويـــناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن العقل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة: لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا عـــلى يقين من أن الإحساس بالواجب لابد أن يكون قوياً، لكنه قد يكون قوياً أيضاً حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة"[٢٤].

والسؤال الذى يطرحه هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى ســـواء أكـــانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيراً، فهـــل تظـــل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى...؟ هل نبدى نفس الإعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية

---

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥٠.
(٢٣) نفس الموضع.
(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٢.

ولكنه مع ذلك يسلك سلوكاً فاضلاً، والرجل الذى يسلك سلوكاً فاضلاً دون أن تكون حوله غواية ولا إغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ(٢٥).

ينتقل بنا زكى نجيب نقلة هامة تقربه من سارتر، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى، هو إبداع على غير مثال، لذا فهو يرفض أخلاق العادة. ويؤكد على أخلاق الجهد، حيث يميز بين السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاق. فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلاً عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب، فهو يعُد الفعل الأخلاقى خيراً بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة. يقول: "إن الفعل الأخلاقى ــ فيما اعتقد ــ أشبه ما يكون بالإنتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق: فإذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فإن الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة إلى الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال التالية سوى "تقليد" أو محاكاة"(٢٦) الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالإضافة إلى التأكيد على الفعل الأخلاقى القائم على الجهد يقول بالرغبة هدفاً محركاً للفعل الأخلاقى، والرغبة هى تحديد لما سبق أن أسماه لذة الحياة. وهو فى هذا يقترب من معظم النظريات التجريبية المعاصرة فى القيم، ويستشهد بعبارة اسبينوزا التى استشهد بها الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى "فنحن لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا بل على العكس أنه يسرنا لأننا نرغب فيه"(٢٧). وعلى الرغم من استشهادات زكى نجيب العديدة من اسبينوزا، إلا أنه يختلف عنه، وهو يؤكد على هذا فى قوله: "إن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبينورا وهذا الإختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً" لأن طبيعة الفاعل ــ إلى حد معين ــ من صنعه. معنى ذلك إنه حريص على تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية، وأيضاً اللاحتمية لأن مصدرها الذات. وهو يكرر أن لا يريد أن يستنبط

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٣.
(٢٦) الموضع نفسه.
(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٦.

حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى، وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة "سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها"[٢٨].

وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره فى "الجبر الذاتى" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكى نجيب محمود فى قوله إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن فى مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة.

فالإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، ولن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر"[٢٩]. فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة معاً هو ما يعينه بالجبر الذاتى، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً[٣٠].

يتأكد ذلك فى الفقرة الأخيرة من كتابه التى يقتبسها من برجسون والتى تقول: "نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لأحد له. وهو التشابه الذى نجده بين الفنان وإنتاجه. ولا يهم أن يقال بعد ذلك إننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا: لأن شخصياتنا فى النهاية هى نحن"[٣١].

يظهر لنا زكى نجيب فى "الجبر الذاتى" فيسلوفاً أخلاقياً، يهتم بمشكلة أساسية هى حرية الإرادة. يتجنب فى عرضه لها التناول اللاهوتى والتناول الميتافيزيقى،

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٤٦.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٥٦
(٣٠) الموضع نفسه.
(٣١) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

ويصيغها صياغة علمية. ولا يمكن لنا أن نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة أنه صاحب تأمل ميتافيزيقي، فالمهم هنا ليس حل المشكلة التي طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر في بداية تفلسفه على صياغتها صياغة علمية محددة تجنباً للمجادلات اللفظية العقيمة، وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديداً منطقياً. وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بحث القضايا الأخلاقية من المسائل التي شغل بها مبكراً في مرحلة دراسته للدكتوراه، التي تمثل تحولاً معرفياً أصيلاً، وبداية للمرحلة العلمية الوضعية التي انتهجها في كتاباته اللاحقة وهذا الاهتمام الأخلاقي المبكر التي يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالإنسان ومحاولة دراسته دراسة علمية. ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التي تمهد لنا تناول أعمال زكي نجيب في مجال القيم وطبيعتها ووجودها.

ـ ينتمي عمل نجيب محمود الأول "الجبر الذاتي" إلى مجال الأخلاق أو الدراسة العلمية للأخلاق والتحليل اللغوي المنطقي لقضاياها التقليدية، أكثر من انتمائه إلى الدراسة المعاصرة للقيم. فهو وإن كان يوضح اهتمام صاحبه بالأخلاق، فهو يسعى لتجاوز المناهج التقليدية إلى النقد المنطقي لحلول القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا.

ـ يتعامل زكي نجيب محمود ليس فقط مع درس تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة في وقت كتابة عمله وإذا كان المتفحص لقائمة مراجعه واستشهاداته يجده يتعامل مع أفلاطون وأرسطو وكتاباتهما المختلفة، وليبنتز وهيوم ولوك واسبنيوزا، وكانط ومل من القدماء والمحدثين. ونجده أيضاً يقتبس من: رسل، ووايتهد، ووليم جيمس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعي، وهو لا يعرض أو يحلل أعمالهم مكتفياً بدور الباحث الملخص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الأساسي، ويتضح مع تحليل ومناقشة زكي نجيب محمود لمشكلة حرية الإرادة إيمانه الشديد بالإنسان وحريته وقدرته اللا محدودة على إبداع أفعاله وإن هذا العالم، عالم الإنسان الحر يقابل عالم الحتمية في الطبيعة. ثنائية لا يعلن عنها زكي نجيب وإن كان يؤمن بها وتتأكد على امتداد صفحات عمله؛ عالم الطبيعة المادية الفيزيائية والتي تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم، وعالم الإنسان الحر

الذى تستعصى ظواهره على الخضوع للحتمية، والذى يسعى لبحثه بحثاً علمياً دون أن يصـل إلى تـأكيد إمكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وأفعال الإنسان وقيمه أو نـفى هـذه الإمكانيـة. وهذا ما نجده فى دراساته اللاحقة وفى مقدمتها "موقف (-خـرافة) الميـتافيزيقا". الـتى جـاء بياناً وبرنامجاً لتوجهه الفلسفى الجديد مقابل الاتجاهـات السـائدة لـدى زملائـه العاملين فى مجال الفلسفة فى ثقافتنا العربية المعاصرة.

٣- موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد لنا زكى نجيب فى كتابه "موقف من الميتافيزيقا" موقفه من نسبية القيم. وهـو الموقف الشائع عنه، والقائل بنسبية الخير والجمال. وفى هذا العمل يقدم لنا فلسـفته؛ والـتى تسـعى لأن تكـون فلسـفة تجريبية علمية. من هنا فهى ترفض الميـتافيزيقا ومـا يـندرج تحتها من علوم فلسفية. وقد استبعد فى هذا الكتاب كل العـبارات الميـتافيزيقية باعتبارها خالية من المعنى لأنها تبحث فى أشياء لا تقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكاناً ومنها الخير والجمال. يقول: "ونحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذى حددناه لها، وبالـتالى فإنـنا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء ــ قيمة الخيـر وقيمـة الجمال ــ خالية من المعنى ولا تصلح لأن تكون علماً ولا جزء من علم"(٣٢).

وهـو من البداية يرفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم التى تعترف لها بوجـود مسـتقل عـن الإنسان، ويدافع عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشـىء مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشىء وليست هى بكائنة فيه. ويعطى لـنا مثلاً على ذلك بأن الجمال فى وصفى لوردة بأنها جميلة هو شىء أضيف لها مـن عـندى، وصـف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى. وهو موقف أقرب إلى موقـف سانتيانا فى كتابه "الإحساس بالجمال" وبيرى فى "النظرية العامة للقيمة"(٣٣)

(٣٢) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧ص ١١٠.
(٣٣) راجـع كل من د. سانتيانا؛ الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوى، مكتبة الانجلو المصـرية، القاهرة، ورالف بارتون بيرى: آفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨ ودراستنا: القيم فى الواقعية الجديدة، القاهرة ١٩٨٨.

ويستنتج منه زكى نجيب محمود على عكس صاحباً الواقعية النقدية والواقعية الجديدة أن العبارة التى تحتوى على قيمة "جمال، هى عبارة تتحدث عما ليس يحس، أنها عبارة ميتافيزيقية.

ويتابع زكى نجيب فتجنشتين فى موقفه هذا، فهو يرفض موضوعية القيم، ويتبنى وجهة النظر الأخرى التى تسرى فى معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين. وتشير كلماته إلى هذا الموقف الذى يعود إلى صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية، ولا قناعنا بأن القيم جزء من ذاتنا، وأن العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال إنما هو عالم من أشياء (٣٤) ينقلنا من الميتافيزيقا إلى العلم عن طريق اللغة موجهاً مجهوده إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن "قيمة" شىء ما هى عبارة فارغة من المعنى. واللغة عنده كما عند كارناب Carnap وظيفتان هما: التعبير والتصوير(٣٥) أو كما عند ريتشاردز A.G Rietcher الذى حدد اللغة بالاستعمال؟ فهى إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو استعمالاً انفعالياً" حيث تجىء اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها(٣٦) وعلى هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلى قسمين: مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية. يتبنى الفريق الأول القول بأن للقيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية، والفريق الآخر يرى أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما فى نفس قائلها مما لا يمكن مراجعته فيه فهى أشبه بالصراخ مثلاً أو بقهقهة الضحك". وهو ينتمى كما يخبرنا إلى هذا الفريق الثانى(٣٧).

وهو يتبنى تحليل ستفنسون Stevensen للاختلاف فى الحكم الأخلاقى، الذى يكون على أحد ضربين: إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى "اختلاف الرأى"، وإما أن يكون اختلافاً فى الميول

(٣٤) نجد هذا الموقف واضح فى بداية كتاب فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، حيث يقول: "معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم. كل شىء فى العالم هو كما يحدث، فى العالم لا يوجد قيمة، وإن وجدت فليس لها قيمة، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة فانها خارج الكل".

(٣٥) يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة، ويجعل منه أساسا لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and logical Syntex ص ٣٣.

(٣٦) راجع كتاب ريتشاردز: فلسفة النقد الأدبى؛ الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستمين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق.

(٣٧) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤.

والأهـواء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق، إلا أن يكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن برضاه، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح(٣٨).

لا يرفض زكي نجيب القيم كلية ولا يستبعدها نهائياً كما قد يفهم من حديثه، بل هو يعني فقط بكيفية إدراكها ومدى خضوعها للمعرفة العلمية لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصفه لميول الناس، وإن كانت الأولى فهي عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده، إذ يمكن الرجوع إلى ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل، أن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متى يجوز الكلام عن القيم ومتى لا يجوز.

ويوضـح نقـده لاراء "جـود" عنصـراً هاماً في فهمه للقيم وهي أداتيتها وارتـباطها بـالفعل، يقول: "إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون الجمـلة الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معنى لعبارة (س خير) يوافقـون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنهـا وسـائل لغايات(٣٩) وهو هنا يحيلنا إلى موقف البراجماتية خاصة رأي بيرس Ch. Pierce في "كيـف نجعـل أفكارنا واضحة؟": "فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليسـت بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن اداؤه للتحقيق من صدق معناها، ولا تكـون الجمـلة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل: فكل جملة لا تدلك بذاتهـا عـلى ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معنى لها سواه"(٤٠) تكون جملة فارغة من المعنى.

يـنكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعاً للدراسة، لأنها مما لا يمكـن التحقيق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، ولذلك فهي لا

---

(٣٨) المصـدر السـابق، ص ١١٧، يعـتمد زكي نجيب على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب، ويـنقل عنه أمثلته، ويستشهد به الصفحات من ١١٤ حتى ١١٧ مما يجعله أقرب إلى موقفه الذي يرجع القيم إلى الانفعالات.
(٣٩) زكي نجيب في موقف من الميتافيزيقا، ص ١٢١.
(٤٠) المصدر السابق، ص ١٢٢.

تصلح أن تكون جزءاً من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوفر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها "فالعبارة الأخلاقية ـ وكذلك العبارة الجمالية ـ ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة"(٤١).

ويتساءل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة على "قيم"؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل على أن للمتكلم انفعالاً بالحب أو الكراهية نحو شيء بعينه، إذا نظر الرائي إلى شيء فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية أزاء هذا الشيء، دون أن يدل على شيء خارج نفسه، إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل انفعالاً معيناً، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة "خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل في انفعاله، إن عبارات القيم لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم" وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالاً شبيها به"(٤٢) إننا هنا بإزاء متابعة دقيقة لما يؤكده كل من أوجدن Ogdem وريتشاردز Richards في كتابهما "معنى المعنى" أن استعمال كلمة خير إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم. ويرد على النقد الذي قدمه دفيد روس للنظرية الانفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تذبذبه في القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير"(٤٣).

ينتقل زكي نجيب من تبني موقف الوضعية المنطقية، الذي يرفض القيم باعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعنى إلى تبني النظرية الانفعالية كما يتضح في قوله "النظرية الانفعالية التي نقدمها لك الآن، وندافع عنها تسوي بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة لا على صفة في الشيء

---

(٤١) يستند رفض زكي نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم، لأنها مما لا يخضع للمنهج العلمي ولا يمكن التحقق منها. وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في رفض مبدأ التحقيق باعتباره وسيله علمية دقيقة لدراسة القيم.

(٤٢) زكي نجيب، المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

المـدرك"[٤٤] وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها "فلسنا نلغيها، وإنمـا نضـعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه"[٤٥].

ويحـلل نقد الأستاذ بتون Poton للنظرية الانفعالية فى القيم؛ ذلك لأن بتون يهـاجم الـنظرية الانفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية، وثانياً لأنه دافع فى نهايـة حديـثه عن هذه النظرية التى جعلها موضع هجومه موضحاً أن المبادىء الأخلاقيـة العـليا تختلف فى تطبيقها باختلاف الظروف القائمة، وهو نفس موقف زكى نجيـب محمـود والـنظرية التى يدافع عنها، والتى تقول أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شىء ما، محاولاً أن يحدث انفعالاً شبيهاً عند السامع، وإذن فـلا صدق قيمة ولا كذب، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كـذب، ويستشـهد بـأقوال أير فى كتابه عن "اللغة، الصدق والمنطق" فالحكم الأخلاقى لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا يصور أمراً خارجياً" [٤٦] .

ويؤكد زكى نجيب موقفه ويلخصه فى أن العالم لاخير فيه ولا جمال، بمعنى أنـه ليـس بين أشيائه شىء اسمه خير وشىء اسمه جمال ... فالشىء نفسه يكون خيـراً أو شـراً جميـلاً أو قـبيحاً حسـب ما تراه أنت فيه، والمحيط الاجتماعى والمصـلحة الذاتيـة هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشىء من خير أو جمال أو غير ذلك.

وهو يناقش هذه القضية فى الفصل الرابع فى كتاب "نحو فلسفة علمية" تحت عـنوان (الكلمات ومدلولاتها) حيث يخصص الفقرة الخامسة للكلمات الوجدانية بعد أن عـرض لـثلاثة ضـروب من الكلمات هى: اسم العلم، والاسم الكلى، والكلمة المـنطقية وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجوداً فعلياً فى دنيا الأشـياء إلا اسم العلم. ثم يتحدث عن الكلمات التى تدل على قيمة خلقية أو جمالية "الكـلمات الـتى تدل على أن فى المتكلم انفعالاً من نوع معين، لكنها لا تشير إلى

---

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٣٠

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص ١٣٥.

كـــائن خارجي إن كلمة جميل وما يدور مدارها من كلمات لا تشير إلى شيء قائم في عالم الأشياء الخارجية، بل تشير إلى حالة نفسية يحسها قائلها. "إنه مهما تعددت الآراء في تحديد معنى الجمال فهي جميعاً على اتفاق بأن جزءاً من المعنى ــ على الأقــل ــ هــو التأثر الداخلي الخاص الذي يتعرض له من يشهد شيئاً جميلاً؛ لكن اخــتلاف الآراء يظهــر بعــد ذلك في تحديد الجانب الخارجي الإدراكي من معنى الجمال"(٤٧).

خلاصـــة الأمــر عنده هي أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليســت مــن قبيل الأسماء التي تسمي شيئاً بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام؛ وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تــتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي، وليست هي من قبيل الكــلمات المنطقية، بل هي نوع رابع وفريد، إذ هي لا تشير إلى أي مدلول خارج الإنســان الــذي يسوقها في كلامه ليخرج منها انفعال أحس به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه(٤٨).

الأخــلاق إذن نســبية وهذا مدار الفصل الثاني عشر من "نحو فلسفة علمية" الــذي جعــل عنوانه (من المطلق إلى النسبي) فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالــة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين، مؤكداً أن المماثلة بين الأخلاق والعلوم سينتهي بها الأمــر إلى وبــال على الأخلاق نفسها(٤٩) يقول: "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضي والطبيعي .. وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر، أي أننا نكتفي بأن نصف الطــرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة دون أن

(٤٧) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(٤٨) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤٩) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٤٢.

نصف هذا الطريق بقيمة معينة. مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى تضع للناس ما ينبغي أن يكون، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن ـ لكنها إن رسمت لنا ما ينبغي أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه[٥٠] ويتفق هذا الموقف تماماً مع موقف ريشنباخ الذى يقول: "إن الأخلاق لو كانت ضرباً من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون، أى لما كانت تقدم توجيهات أخلاقية .. ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة، فالمعرفة لا تشمل على أية أجزاء معيارية وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق"[٥١].

ويستخلص مراد وهبة من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية التى ترى أن القيم "تعبير ذاتى صرف لا شأن له بالعالم الخارجى" مغزى ذلك إنه إذا اختلف أثنان فى حكم تقويم "فلا سبيل إلى الرجوع إلى مقياس خارجى لنفصل به، أيهما مصيب وأيها مخطىء ويرجع دافع زكى نجيب إلى تبنى هذا الموقف دافع اجتماعى، لأن يقرر أن الأخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع أو ذلك فى الحياة ولما كانت الأخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدأ عدم التناقض ومن ثم تصبح جميع الأخلاقيات مشروعة، ولهذا ليس ثمة داع إلى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك أنه ليس ثمة مبرر لإلتزام الفرد بقضية اجتماعية"[٥٢].

والحقيقة أن نقد مراد وهبه صحيح تماماً إذا تعلق الأمر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" وهما عملين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى الذى أشرنا إلى بداياته فى الفقرات الأولى من هذا البحث، والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك

(٥٠) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ٢٩٢.
(٥١) ريشنباخ: الموضع السابق.
(٥٢) د. مراد وهبة: مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ص ١٢.

فى مؤلفاته المختلفة خاصة: "وجهة نظر" و"من زاوية فلسفية" و"ثقافتنا فى مواجهة العصر". ويظهر باوضح ما يكون فى تجديد الفكر العربى. وما يهمنا الإشارة إليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو أن زكى نجيب فى هذه الأعمال لا يغير من موقفه بل أنه يوسع من فهمه للقيم ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضا فى "خرافة الميتافيزيقا" و "نحو فلسفة علمية" وأسيىء فهمه، وأن زكى نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهباً بل أداة وطريقة علمية فى التفكير يقول: "أجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو فى حقيقته "منهج للتفكير" لا "مذهب" يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته، فكنت كمن وضع فى يده ميزانا يزن به ما يشاء دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير"(٥٣). إن "وجهة نظر" د. زكى نجيب، هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا ننس أن العلم ليس هو القيم، الأول موضوعى، "الثانية ذاتية دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها، "يقول بحرارة "لست أنوى الإفاضة فى هذه التفرقة، بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتاب وكفانى ما قلته عنها وما لقيته بسببها"(٥٤) إن زكى نجيب يقول بثنائية العلم والقيم ويعترف للأخيرة بنوع من الذاتية. وإذا تساءلنا عن كنه هذه الذاتية التى تتحدث عن الإرادة أو حرية الإرادة والفعل وهذا محور الفقرة القادمة.

٤- نحو نسق شامل للعلم والقيم :

إن طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة. وهو يشير فى دراسته "أزمة القيم فى عصر الانطلاق" إلى ازدواجية القيم بين العالم الخارجى والعالم الداخلى وأن هذا الازدواج هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى. لكن عنده، ليس الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا فى مراحل الانتقال والتطور. ونحن فى حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة لكنا مازلنا متقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبقى.

(٥٣) زكى نجيب مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ط٤ عام ١٩٨٧، ص ٢٤٦.
(٥٤) زكى نجيب وجهة نظر، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧، ص.٠

يقـول: "إن أول مـا يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السـير، مرحلة الإنطلاق، هو ازدواج القيم فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمـل بأجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر"[٥٥] يتحدث زكي نجيب في هذه الفترة الهامة ١٩٦٧ عن التحول الاجتماعي، وعن أهمية القيم ودورها في هذا التحول. ويرى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم كما أحدثناها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية[٥٦].

ويـرى في دراسـته "إرادة التغير" أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشـياء "وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة إرادة فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تتغير به أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً. والثانية هي أنـه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادىء والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده" [٥٧] يتحدث زكي نجيـب هـنا عـن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الإرادة. لا يلغي القيم ولا يستبعدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءاً أساسياً من موقفه الفلسـفي العام الذي عرضه في "تجديد الفكر العربي". وكما أكدنا من قبل فما قدمه في هـذا العمـل هـو اسـتخدام المنهج الوضعي العلمي في بحث التراث الفلسفي العـربي، فهو ليس تحولاً أو تغيراً بل تأكيداً لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخـرى أو قل أن زكي نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمي ويضيف إليه أبعـاداً جديـدة في حيـاة الإنسان. وأن هذا الفهم ليس جديداً فاهتمامه الأول وهو الإنسان وحرية الإرادة، موضوع بحثه الجبر الذاتي.

يقـدم لـنا في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة وهي فلسـفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض، بين الطبيعة والفن يقول: "إننا أميل بفكـرنا إلى الثـنائية وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٥٦) نفس المصدر، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٥٧) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩-١٣٠.

القيمة فى إطارها العام، لا ينفى تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش فى عصر من العصور. فحرية الإنسان. مثلاً ـ هى مبدأ مقطوع به، أو يجب أن يكون، لكن مضـمون الحـرية يتغير، لأنه يتسع مع نمو الإنسانية ونضجها[٦١] ومن هنا فهو يضـيف إلى موقفه السابق القيم. فالفلسفة السائدة، فلسفة تحلل العلم وقضاياه لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالإنسان إذ تترك أمر الإنسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم؛ لا، إننا نسايركم فى فلسفة العلم لكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحى، الذى ينبض فى صدره قلب ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات.

وتحـت عنوان (الإنسان العربى كيف يواجه الطبيعة) فى الفصل العاشر من "تجديـد الفكـر العربى" يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب فى مشكلة المواجهة التى يواجه بها الإنسان الطبيعة. وحاول أن يقدم لنا ما يكن أن يقوله مفكراً عربياً حول هـذه العلاقـة. فـإذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند معكرى الغـرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو "الأخلاق" وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به "مبادىء السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف". ويرى أن مـن أهـم الإضـافات التى أضافتها الثقافة العربية ـ صادرة فى ذلك عن العقيدة الإسـلامية ـ تـنظيمها لأخلاقية الفعل. بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة عـلى النية والضمير. فلابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل، ومحك الفعل عـادة هو الآخرون، هو المجتمع، هو الإنسانية وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقيته[٦٢].

يقـول زكى نجيـب محمـود ـ مثل كانط بالواجب أساساً للأخلاق "فقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"[٦٣] والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضـمير المبنى على حرية الإرادة والفعل الذى يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجـتمع. وهـو يؤكـد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفرد. يقول: "إن

(٦١) المصدر السابق، ص ٢٨٥.
(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ – ٢٩٨.

احـتكام الفاعل إلى قانون أو شرع، لا ينفي احتكامه. إلى ضميره بل يضيف إليه، فالاكـتفاء بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الإنسان بالانغماس في حياة العمل.[٦٤] ويقـدم لنا في نهاية كتابه استشهاداً ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة إلى ميـدان الإرادة. ومن الفرد إلى المجتمع لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين ــ وهو ابن تيمية ــ أن معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الإنسان وأنه لا سـبيل أمـام الإنسان لمعرفة الله إلا بمعرفة إرادته التي كشف عنها لأنبيائه، والتي ينحصـر واجـب العباد في طاعتها وما إرادة الله إلا مجال القيم التي يراد لسلوك الإنسـان أن يسـير على مقتضاها. ولما كان هذا السلوك المراد يغلب أن يكون ذا صـلة بحيـاة الآخرين في المجتمع كانت فكرة الأمة ذات أهمية بالغة[٦٥] ومن هنا كـان تـراث الأمة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا في الفصل العاشـر "نموذج الإنسان في تراثنا"، فهو يرسم خطوط تصور نموذج الإنسان كما تمـناه أربعـة مـن أعـلام الفكـر العربي القديم هم: مسكويه والغزالي والرازي والجاحظ. إن ما يهم زكي نجيب محمود هو الإنسان لذا فهو يرى أن علينا أن نغير مـن زاويـة النظر التي ينظر بها المفكر الغربي للطبيعة. فالمواجهة في الغرب ــ بين الإنسـان والطبيعة ــ تنتهي بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم ويدرك كل من الفريقين بأي طابع يتميز وما الذي ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً[٦٦].

يميـز زكي نجيـب بيـن عالم الطبيعة الذي يخلو من القيم، فهي ليست من موجوداتـه وبالـتالي فـهي ليست علم أو جزء من العلم وعالم الإنسان أو مملكة الحـرية، وهـو عالم الضمير والفعل ــ أحياناً يحدثنا عن العالم الأول فقط مؤكداً ذاتيـة ونسبية القيم وأحياناً يضمهما في نسق ثنائي الأبعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن "قيمة القيم" في كتابه "من زاوية فلسفية" فيجعل منها ربانا يقود سفينة المرء في حياته. شبه السفينة وربانها يكون الإنسان بما يغمر رأسه من قيم، هي قيـم يدركهـا بالفطـرة حينا، وحيناً آخر تبث في نفسه بثاً، فإنك لترى هذا

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٦) المصدر السابق، ص ٣٨٦.

الإنسان في صخب الحياة صاعداً هابطاً ساخطاً راضياً مستسلماً أو ثائراً، فتدرى أنا وأننا لا تدرى فيم سخطه ورضاه، لأن الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل، وذلك لأنها من المعانى فى رأسه التى تسيره وإن شئت فقل إنها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه، ففهمه على حقيقته هو فهمها(٦٧).

ويرجع زكى نجيب نشاط الإنسان إلى القيم الثلاثة "تنطوى شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته، وهى الحق والخير والجمال. فى مقابل: الإدراك والسلوك والوجدان. "هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الإنسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحى الإنسان بنفسه ولا يضحى بها"(٦٨) وبسبب هذا الموقف من القيم قال بعض أساتذة الفلسفة بتغير فى موقف زكى نجيب من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع أن ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفصيل وتحديد لموقفه العام من القيم وهو ما يتضح فى ختام الدراسة المشارة إليها حيث يقول: "وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الإنسانية فتراها مرتكزة آخر أمرها على مجموعة من القيم أو المعانى لا تكون أبداً موضع اختلاف للرأى من حيث الأساس، وإن اختلف الرأى عليها فى الشرح والتطبيق ويضيف مواصلاً "لو نفذت ببصرك إلى أعماق النفوس لألفيتها على عقيدة راسخة بأنه لابقاء بغير مجموعة القيم التى أدركتها بالفطرة السليمة حيناً أو بثت فيها بالتربية القويمة حيناً آخر، فإن أعوج السلوك الظاهر عن إملاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الأمر إلى تغيير فى فطرة الإنسان، بل احتاج إلى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن فيسلك الإنسان عندئذ سلوكاً سوياً يجمع الإنسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم أفراد الأسرة الواحدة(٦٩).

---

(٦٧) زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، ص ١٢١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

خاتمة :

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية وأكثرها استمرارية واتساعاً بدأ في الجبر الذاتي وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة؛ "موقف من الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" واستمر في مؤلفاته التالية خاصة في: "تجديد الفكر العربي" وهو يشير في عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكداً على أنه كائن مريد خلاق مبدع؛ وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم. وجاء في مؤلفاته التالية أن العلم الذى ينشغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هي أمور إنسانية ذاتية نسبية. وأكد "تجديد الفكر العربي" وما يليه على أنه بالإضافة إلى نظرة الغرب التي تستبعد القيم في مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التي تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هي ما يوجه حياة البشر. معنى هذا في رأينا يتمثل في النقاط التالية.

ـ أن الموقف الوضعي المنطقي من القيم الذى ظهر بأوضح ما يكون في "خرافة الميتافيزيقا" والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم، حيث يسبقه "الجبر الذاتي" ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعي في حياة البشر.

ـ الجبر الذاتي يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه "الشرق الفنان"، وحتى "تجديد الفكر العربي"، ظهرت في البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة، فها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية. وظهرت محددة تماماً فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض، الفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكفيان دون السماء والقيم.

ـ أن الاتساق هو ما يميز موقف زكى نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو في الظاهر من تعارض بين موقف وضعي منكر للقيم وموقف آخر يقر لها

بنوع من الوجود أو بين القول بنسبيتها في موضع وإطلاقيتها في موضع آخر. وهو النقد الذي يوجهه أحد الباحثين في "الوضعية المنطقية والتراث العربي"(٧٠).

ــ أن القيم تقع خارج مملكة العلم وداخل مملكة الإنسان، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر موضوعية عبر نظرة الإنسان لها، وهي ذات وجود أنطولوجي من وجهة نظر الثنائية بل إنها ذات وجود إلهي خالد فمصدرها السماء. والحقيقة أن القيم في مملكة الإنسان أشبه بالقوانين في مملكة العلم.

ــ يعطينا زكي نجيب محمود تحديدات متعددة انطلاقا مما سبق هي أن القيم تمثل عالم حرية الإرادة وتكتمل بالفعل، وأن الفعل الذي يحقق القيم ليس هو الفعل الفردي ــ في أطار الضمير ــ بل فعل الفرد في علاقاته مع الآخرين. وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ولكن أداء الواجب... ومن هنا فهي ذات بعدين ــ البعد الذاتي النسبي المتغير كانفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما تقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعي كفعل متحقق في سلوك الإنسان الفردي والاجتماعي.

أن للقيم مصدرها السماوي ومجالها الإنساني وطبيعتها التاريخية والاجتماعية كما يؤكد في "إرادة التعبير" و"القيم في عصر الانطلاق". وهي مما يمكن تنميته وتغيره وتطويره بالتربية "قيمة القيم" مما يوضح اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ويرجع ذلك كما أكدنا لاهتمامه الكبير بالإنسان.

---

(٧٠) عبد الباسط سيدا: الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٢٧- ٢٣٠.

الباب الثالث

الخطاب الفلسفى الإسلامى
والتحقيقات الفلسفية

أبو ريدة:

تحقيق النصوص فى الفلسفة والكلام

مقدمة (*) :

كـــان "الكندى" أول فيلسوف عربى يعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة العرب الذين أسسوا لمن أتوا بعدهم من الفلاسفة. وكما كان من حسن طالع الفلسفة الإسلامية أن يستهلها الفيلسوف العربى المسلم قديماً فى القرن الثالث الهجرى، فقد كـــان صاحب "الكندى" محمد عبد الهادى أبو ريدة من الطليعة الواعية التى أسست الـــدرس الفلسفى المعاصر فى العربية منذ ثلاثينيات هذا القرن، مع إنشاء الجامعة المصرية بالقاهرة.

لقد كان من العلامات المميزة لحياتنا الثقافية إنشاء الجامعية المصرية الحرة فى بداية هذا القرن. وكان دور الجامعة لا ينكر فى ترسيخ الثقافة العلمية القائمة عـــلى المناهج الحديثة. وقد شارك فى ذلك كثير من الأساتذة المصريين والأجانب، وحيـــن تحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية فى عام ١٩٢٥، ظهر الأساتذة المصـــريون الذين تولوا التدريس بها، وفى مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق[(١)] صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، والذى تخرج على يديه عثمان أمين[(٢)] ومحمـــود الخضـــيرى وعـــلى سامى النشار[(٣)] وأحمد فؤاد الأهوانى وثابت الفندى وتوفيـــق الطويل ومحمد عبد الهادى أبو ريدة الذى اختط منذ البداية خطة واضحة

(*) هذا الفصل نشر فى الكتاب التذكارى الذى أصدرته، جامعة الكويت، عن الدكتور أبو ريدة، إشراف د. عبدالله العمر، الكويت، ١٩٩٣، وسبق ننشره فى مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، العدد ٣٥، يناير، يونيه، ١٩٩١، ص ١٣٣-١٤٧.

(١) ينبغى التأكيد على الصلة بين الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه الذين واصلوا تدعيم الدراسات الإسلامية وفى مقدمتهم محمد عبد الهادى أبوريدة وعلى سامى النشار، راجع عنه: د. إبراهيم مدكور (مشرفاً): الكتاب التذكارى عن "الإمام الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً"، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة ١٩٨٢ د. على عبد الفتاح المغربى: المفكر الإسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧.

(٢) راجع د. إبراهيم بيومى مدكور (مشرفاً) دراسات فلسفية مهداه إلى روح الدكتور عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩.

(٣) راجع كتاب المشكاة، ودراسات مهداة إلى روح الدكتور على سامى النشار. دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥.

محــددة المعــالم لدراسة الفلسفة الإسلامية والتزم بعمق وجدية بما حدده لنفسه من البداية فلم ينشغل بغيرها من الدراسات.

لقـد هيـأ أبـو ريدة نفسه لهذه المهمة بالإعداد المتأنى الجاد، وذلك بالسعى لامـتلاك أدوات الـبحث العـلمى التى يفتقر إليها كثير ممن ساروا فى التخصص نفســه، فــاتقن الألمانيــة والفرنسية والإنجليزية والأسبانية والفارسية ومن اللغات القديمــة اللاتينية واليونانية بالإضافة لطول باعه في العربية، وراجع كل المصادر الأساسـية فى لغاتهــا المختلفة، واختار جانباً محدداً واضحاً مال إليه وانشغل به، وكــان سبيله لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو الجانب العلمى أو ما أطلق عليه القدماء "الحكمة الطبيعية" منذ أول دراساته عن النظام وحتى آخر تحقيقاته عن ابن الهيثم.

وقــد كــان "أبـو ريدة" على وعى بمهمته ورسالته ودوره فى بداية نشاطه الفلســفى، الــذى بدأ منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية عام ١٩٣٤، وهو تقديم "تاريخ واسع شامل للفكر الفلسفى الإسلامى". وقد رأى أن ذلك لا يمكن ان يــتم إلا من خلال وسائل ثلاث متاحة أمام الباحث الجاد وهى: الترجمة الأمينة للكــتب الأساســية فى الــلغات المختــلفة التى تتناول الفلسفة الإسلامية، وتحقيق المصــادر الأصــلية فى فــروع الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم، بالإضافة لتقديم دراســات مبتكرة تحيى الجوانب الهامة فى هذه الفلسفة وهى عنده الجوانب الفلسفية والعــلمية التى اهتم بها كثيراً وتابعها طوال حياته، وفى مقدمتها رسالتاه: "إبراهيم بــن ســيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ١٩٣٨ (٤) بجامعة القاهرة، والغزالى ومعارضــته للفلســفة اليونانيــة Al Ghazali und Seine Widerlegung der griectischen Philosophie من جامعة بازل سويسرا عام ١٩٤٥ (٥).

والــباحث فى أعمــال أبو ريدة يلاحظ أنه بدأ بالترجمة التى شغلت المرحلة الأول مــن أعمالــه بــدأت منذ تخرجه واستمرت حوالى اثنى عشر سنة بعد ذلك

(٤) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: دار النديم للصحافة والنشر ط. القاهرة ١٩٨٩.

(٥) Al ghazali und seine widerlegung der griechischen philosophie, tahafut al falasifah, madrid, 1952.

وتدخلت مع تقديمه لأبحاثه الأكاديمية. وإذا عرضنا لترجمات محمد عبد الهادى أبو ريـــدة فسوف نجد أنه اختار بعناية عدة نصوص هامة فى تخصصه الدقيق، توسع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر. ويهمنا أن نشـــير إلى مســـألتين هامـــتين قبل بيان جهود أبو ريدة فى الترجمة: الأولى أن الـــترجمة كـــانت بمـــثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلســـفة العربية الإسلامية، فهى نقطة انطلاق أولى لهدف أعم وأشمل والثانية أنها جهـــد فلســـفى فى الأســـاس من حيث توظيف الأدوات البحثية الأساسية ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة والاعتماد على المخطوطات الأصلية والاستعانة بهـــا، وتقديم الترجمة للعربية بدراسة وافية تضع النص المترجم فى سياقه بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.

أولاً : ترجمات أبو ريدة والتأريخ للفلسفة الإسلامية :

قدم لنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ترجمة لخمسة كتب أساسية اهتمت بالحضارة والفلسفة الإسلامية لبيان صورة الفلسفة والحضارة الإسلامية كما تجلت فى كتابات الأوروبيين بالإضافة إلى ترجمة عدد كبير من المواد الفلسفية فى دائرة المعارف الإسلامية.

والعمـــل الأول الـــذى قدمه وهو لم يزل طالباً أو فور تخرجه ــ هو كتاب "وجهة الإسلام: نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامى" كتبه مجموعة من المستشرقين وأشرف عليه هاملتون جب ولويس ماسينيون [٦]. وهذا الكتاب يعرض لـــنا تطور الشعوب الإسلامية، وخطوات هذا التطور وظروفه التاريخية والعوامل التى ساعدت عليه ومسلك المسلمين إزاء المدنية الغربية ومقدار قبولهم أو رفضهم لها، ووسائلهم فى حل مشكلاتهم الحاضرة وما أصابوا من نجاح، ثم وجهة الإسلام فى جملـــته، ومحاولـــة التوفيق بين أنظمته وبين العصر الحديث. فإذا تساءلنا عن أهميـــة هـــذا العمل "فإنها ترجع إلى أنه يوجه أكبر العناية إلى تحليل تيارات الفكر

(٦)- هـــ جب ، ل . ما سينيون: وجهة الإسلام، المطبعة الإسلامية ترجمة محمد أبوريدة القاهرة ١٩٣٤.

الداخلية بين شعوب الإسلام وما يتردد بينها من[٧] نزعات، ويفصل ما يشغل بالهم من الناحية الدينية والاجتماعية والحقيقة أن هذه النوعية من الكتب تثير الشك والتساؤلات وتطرح العديد من علامات الاستفهام حول السبب في تأليفها والغرض منها ونوعية المتلقي لها من الغرب، وإذا كان أبو ريدة لم يشغل نفسه بالبحث في ذلك فإنه توقف من خلال التعليقات لمناقشة بعض الأفكار التي يعرضها المؤلفون وكلها تتجه نحو تصويب بعض الأفكار الجزئية. يقول: "لم أجد في ثنايا الكتاب كثيراً مما يحتاج إلى التعليق ولم أعلق إلا على بعض الأفكار في اختصار"[٨].

والعمل الثاني هو كتاب دى بور De Bocr "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" الذى بذل فيه الجهد الكبير "ليعطى قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها ويبين تطورها ومشهوري رجالها ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية"[٩]. ويوضح لنا المترجم أهمية دراسة تاريخ الفلسفة وأنها وإن نهضت في أوروبا في القرن التاسع عشر فهي لا تزال حديثة العهد في مصر، ويشير إلى قلة الكتب العامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهناك كتاب "مونك" وكتاب دى بور ــ الذي يقدم لنا ترجمته ثم كتاب كارادى فو، والحقيقة أن جهد أبوريدة في هذا العمل يجعلنا دون أدنى مبالغة ننسب العمل إلى "أبو ريدة ــ دى بور" معاً. فالمؤلف قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعاً وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامي "لقد أشار عليّ بعض أساتذتي أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً شاملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية .. لقد حاولت الاستكمال

(٧) المرجع السابق، المقدمة، ص ٣.

(٨) المرجع السابق ص ٤.

(٩) د. أبوريدة: مقدمة ترجمته كتاب ديبور تاريخ الفلسفة في الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (١٩٣٨) ص د.

والاستيفاء بقدر ما اتسع بذلك جهدى لأجعل هذا الكتاب .. توطئه لتأريخ أوسع للفكر الإسلامي"(١٠).

والكتاب الثالث الذى يقدم لنا ترجمته إلى العربية هو كتاب آدم متز "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع" ويخبرنا أبوريدة أن الذى حبب إليه القيام بهذا العمل، إنه ليس فى كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة تبحث فى تاريخ الحضارة الإسلامية على النحو الذى سلكه آدم متز.

ويحدد لنا أبو ريدة طريقته فى العمل لنقل هذا الكتاب إلى العربية وهى التحقيق العلمى للمصادر والأصول التى استقى منها متز نصوصه. يقول: كان لابد لى من البحث عن هذه المصادر فى فهارس المكتبات الأوروبية للمطبوعات والمخطوطات ومراجعة ذلك. وقد استطعت أن أحصل على المواضع التى أشار إليها المؤلف فى المخطوطات، وكذلك مراجعة الأصول العربية، ووسّعت بعض النصوص وبينت مناسبتها، وذكرت أسماء الأعلام كاملة وعلقت تعليقات قليلة جداً يتطلبها المقام، على إنى راجعت كل شىء تقريباً على الأصول التى ذكرها المؤلف مراجعة دقيقة طلباً للدقة والضبط"(١١).

وترجم كتاب بينس S. Pines "**مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**" أثناء فترة دراسته بباريس وبازل وحالت ظروف الحرب العالمية دون نشره حتى ١٩٤٦ وهو كتاب يسير فى الاتجاه العلمى الذى شغل به منذ كان طالباً وظهر فى دراسته الأولى عن إبراهيم بن سيار النظام واستمر معه طوال حياته، فقدم للكتاب بدراسة وافية مع ملحق عن "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام"(١٢) ويهمنا مقدمة ترجمته التى تظهر لنا بوضوح اهتّمامه العلمى المبكر. فهو يدرس موقف المتكلمين والفلاسفة من الكون على ضوء

---

(١٠) الموضع السابق.

(١١) د. محمد عبد الهادى أبوريدة: مقدمة ترجمة كتاب آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٠ص ز – ح

(١٢) أضاف د. أبوريدة إلى ترجمته لكتاب بينس ترجمة مقال أوتو بريتزل OTTO PRETZL "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام" عن مجلة الإسلام، المجلد التاسع ١٩٣١.

إنجــازات العــلم، ويرى أن العلم يؤيد متكلمي الإسلام القائلين بالذرة على فلاسفة الإســلام الذيــن انكروها: "لا شك أن متكلمي الإسلامي كانوا في كثير من الأحيان أرزن وأقــرب إلى روح العلم من فلاسفته وذلك يتجلى في رفض المتكلمين للعلوم الخادعــة. وقــد كانوا من وجهة أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالــنقد، وخصوصــاً لأبحاثهم في المعرفة الإنسانية ونقدهم لها.(١٣) ومهما يكن من شــيء فــإن القول بالجزء الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل: حدوث العالم، المفضي إلى إثبات جود الصانع، كما كان أساساً لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمر(١٤). وتظهر مقدمــة أبو ريدة أهمية الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية. وإنه يكشف عن نواح جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها في الفكر الإسلامي" وكما أوضحت فــإن أبو ريدة حتى في ترجماته يرجع للأصول ويعتمد على المصادر المطبوعة والمخطوطــة التي يحققها ويشير إليها في كل عمل من أعماله وهو يوضح لنا ذلك في مقدمــات تــرجماته وتعــليقاته عليها بقوله: "وكان من حسن حظي أني عرفت مؤلفــه العلامــة بينس في باريس فرجعت إليه في إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحــرياً للدقة، كما أني استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتهــا الكــثيرة الــتي رجــع إليها المؤلف، ولم يكن هذا عليّ بالأمــر اليســيــر"(١٥) ويضــيف في الفصــل المعنون مصادر فلسفة الرازي وهو يعرض لتحليل بينس للذة والألم عنده واستشهاده ببعض الأيات القرآنية التي تركها المؤلف "كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه: "في بيان الــنفس" في آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الأسكوريال، والغالب أنه كتاب "الفوز الأصــغر" لابــن مســكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرنانيين، ومنه أكملت هذه الآيات"(١٦).

---

(١٣) مقدمة د. أبوريدة لترجمة كتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ صط.

(١٤) نفس الموضع السابق.

(١٥) المرجع السابق، المقدمة ص ط.

(١٦) المرجع نفسه ص ٦٣ الهامش.

وكتاب فلهوزن: **تـــاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نـهاية الدولة الأمويـــة**[17] هو العمل الخامس الذى يقدمه أبو ريدة إلى العربية. وهو كما يتضح من عـــنوانه فى الـــتاريخ العربى يعرض فى فصول تسعة لقيام الدولة الإسلامية حتى ســـقوط دولة بنى أمية. ويخصص أبو ريدة مقدمة للحديث عن المؤلف وأخرى عن الكـــتاب. فالرجل عالم بارز فى دراسات الكتاب المقدس، وباحث محقق فى ميدان التاريخ العربى وهو مفكر متحرر يعتد بالعقل ويعنى بالنقل، وفى عمله هذا لم يكن مـــتميزاً أو صـــاحب أفكـــار مسبقة مع أو ضد العرب، فقد جمع بين الجدّ العلمى والعمـــق والعدالـــة، وجمع بين روح العالم وموضوعيته وروح الفنان وذاتيته[17] والكـــتاب يعـــرض فـــترة مجد العرب الخالدة وفترة التجربة الكبرى فى تاريخهم، ويوضـــح كيف قامت دولة العرب على أساس الدين وقوة الإيمان، والجنس العربى وخصائصه.

ويمكن أن نستنتج خصائص ترجمات أبو ريدة ومنهجه فى الترجمة من تلك الإشارات التى يعلن بها فى بداية كل نص كيف تعامل معه. فهو يرى أنه لابد لمن يريد ترجمة كتابه بلغة أجنبية فى موضوع إسلامى أن يكون ملماً بالموضوع عارفاً بالاصـــطلاحات العـــربية[18] وأن يراجع كتب التاريخ والتراجم وكل ما رجع إليه المؤلـــف مـــن مؤلفات المفكرين العرب، والاستعانة بالاصطلاح العام الذى جرى عـــليه الإســـلاميون. وبالإضـــافة للعودة إلى الأصول والإلمام بالمصطلح العلمى العـــربى وعـــليه أيضاً إدراك إنه مترجم عربى يقدم عملاً للقارئ العربى، وبالتالى فمـــن الممكن أن يتوسع فى الموجز ويفصل فى المختصر ويحقق الأسماء وتواريخ الميـــلاد والوفـــاة لأى ممن تحدث عنهم المؤلف دون تفصيل[19] وإذا كان أبو ريدة حريصاً على دقة الترجمة بحيث يقدم فكر المؤلف بشكل يكاد أن يكون حرفياً، فهو فى أحيـــان أخـــرى يعطى نفسه حرية أكثر كما فى ترجمته لتاريخ الدولة العربية الذى نشر عام ١٩٥٨ حيث لم يكن بدّ فى بعض الأحيان من ترجمة المعنى ترجمة

---

(١٧) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة ، القاهرة ١٩٥، والمؤلف معروف فى العربية ترجم له د. بدوى كتابه عن الخوارج والشيعة، القاهرة ١٩٥٩.

(١٨) د. أبوريدة : مقدمة ترجمته تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص د.

(١٩) د. أبوريدة: مقدمة ترجمة الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع.

دقيقة وافية بالغرض دون تعنت فى التمسك بالترجمة الحرفية، خصوصاً إذا كانت الألفاظ العربية المؤدية للمصطلحات الألمانية لم تتوطن بعد فى أذهان غالبية القراء العرب.[٢٠] والحقيقة أن السمة الأساسية التى نريد أن نستخرجها عرضنا لإشارات أبوريدة لطريقته فى الترجمة هى التأكيد على أهمية التحقيق والضبط والعودة للأصول العربية ــ وأغلبها فى هذه الفترة كان مخطوطاً أى أن التحقيق والعودة للمخطوطات ــ كانت أيضاً جزء من عمله فى ترجمة وتقديم النصوص الغربية فى الفلسفة إلى اللغة العربية.

ثانياً : أبحاث أبو ريدة والتحقيق العلمى

وكما اتضحت طريقة الأستاذ فى الترجمة التى كانت بالنسبة إليه الوسيلة الأولى لتقديم المادة العلمية التى تساعد الباحث بعد ذلك فى تقديم تاريخ أشمل للفلسفة الإسلامية، تلك الطريقة التى ظهر فيها كيفية تعامل أبو ريدة مع النص المترجم وكيفية نقله إلى العربية من خلال العودة إلى المصادر والأصول وضبطها وتحقيقها، فإننا نجد فى أبحاثه بالإضافة إلى كشفها لميادين بكر لم يرتدها الباحثون العرب قبله، وميله إلى بحث الناحية العلمية فى التفكير الإسلامى "الكلامى والفلسفى" ذلك الضبط المنهجى المتمثل فى امتلاك الأدوات البحثية كالتمكن من كثير من اللغات الأوروبية، والإلمام بالمصطلحات الفلسفية العربية، والمعرفة الواسعة بالمصادر والأصول.. وسوف نعرض فى هذه الفقرة لأصول البحث العلمى كما ظهرت فى أول أبحاثه للماجستير عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ولن نتوقف عند الموضوع والمحتوى الذى يعالجه والذى قدمه لنا فى بابين الأول: مدخل عن حياة النظام، ثقافته، نواحى نشاطه الفكرى والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين مفكرى عصره ومميزاته الشخصية ومؤلفاته، والباب الثانى آراء النظام سواء فى الإلهيات أو الإنسان أو العالم المادى أو المسائل الأخلاقية والسياسية، فما يهمنا هنا هو التوجه العام المتمثل فى مغزى دراسته للنظام والذى يتضح فى حديثه عن الاتجاهات الغالبة على تفكيره: النزعة المادية الحسية، الاتجاه العلمى، الاتجاه الجدلى، الاتجاه إلى التعمق (الناحية العقلية المنطقية) ومن تخصيصه أكبر أجزاء بحثه للحديث عن آراء النظام الطبيعية.

---

(٢٠) د. أبوريدة مقدمة ترجمة تاريخ الدولة العربية.

إن اهـتمامه بالـنظام جزء من اهتمامه بعلم الكلام الإسلامي الذى شغل به كـثيراً ربمـا بشـكل يوازى اهتمامه بالفلسفة أو يزيد. وهو فى هذا يتفق مع على سامى النشار الذى رأى فى الكلام الفلسفة الإسلامية الأصيلة. ومن هنا كان توجيه أبوريدة جل أبحاثه إلى هذا الميدان. فعلم الكلام الإسلامى وكبار علمائه، خصوصاً المتقدمون منهم، فى حاجة إلى مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكـلم، وإلى بيـان وجهـة الـنظر الموحدة لفرق المتكلمين، ولجملة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام مـن جهة، وتكون فى ذاتها فلسفة لها خصائصها التى تتميز بها من جهة أخر.[٢١] هذا هـو الهدف الذى وجهه من البداية لدراسة النظام وتحقيق كتاب "التمهيد" للباقلانى وتـرجمة "مذهب الذرة عند المسلمين" لسلمون بينس. فكيف أدى عالما هذه المهمة فى بحـثه: "لقد اعتمدت فيه على ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطـة فى مصـر وفى بعض بلدان أوروبا، كما إنى جعلته مستوفياً لأبحاث المستشـرقين الأوروبييـن فى الموضوع".[٢٢] وهذا ما سنحاول إيضاحه. لقد أراد أبوريـدة ربـط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية "حاولت أن أربط بين أقواله وأفسـر بعضـها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطـبيعى لـلفكر الإسلامى من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكـلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة فى بعض الأحيا".[٢٣] يتضـح ذلـك فى مناقشته آراء المستشرق الألمانى هوروفيتز Horovitz فى رده بعـض آراء الـنظام إلى آراء الفلاسفة الرواقيين وتأثير الفلسفة اليونانية فى تطور علم الكلام الإسلامى.

ونشـير هـنا إلى مصادر أبوريدة المختلفة التى رجع إليها فى لغاتها الأصلية. فبالإضـافة للأصـول العـربية، هـناك كـتابات كل من: فستنفيلد F. Wustenfeld ومـا كدونـالد Macdonald وأوليـرى O'leary وكارادى فو Carra de Vaux [٢٤]

(٢١) د. أبوريدة : إبراهيم بن سيار النظام. كلمة المؤلف ص. ح.

(٢٢) نفس الموضع.

(٢٣) المرجع السابق ص . د.

(٢٤) المرجع السابق ص١.

وكريمـر Kremer[٢٥] وماكس هورتن Max Horten الذى كثيرا ما يعتمد على كتاباته المـتعددة[٢٦] وبروكلمان Brockelmann ومارتن شرينر M.Schreiner[٢٧] وهوروفتز Horovitz[٢٨] وبريتزل Pretzl ونيبرج Nyberg ورينان Renan وفورلانى Furlani وريتر Ritter [٢٩] وغيرهم.

وتـأتى المخطوطات لتمثل مصدراً أصيلاً يحرص أبو ريدة على الاعتماد عليه والإشـارة له، وبيان ما يتعلق به من ذكر المخطوط ورقمه ومكانه. فهو يذكر فى كتابه عـن النظام مراجعه في الهوامش والملاحظات وفيها المخطوطات التى رجع لها مثل: "عيـون الـتواريخ" لأبـن شاكر مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس(ص١) وكتاب البرهان فى عقائد أهل الإيمان مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكـتب بالقاهـرة (ص٢، ٩٠) وكـتاب عيـون أخبار الأعيان فيما مضى فى سالف العصـور والأزمـان لأحمد بن عبد الله البغدادى مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بـباريس(ص٣، ١٩٤). ويشير إلى كتاب الذهبى "تاريخ الإسلام" وهو يوجد مخطوطاً فى بعـض مكتبات أوروبا ويعلق عليه "إن بعض نسخه غير كاملة" (ص٥) وكتاب أبو المعيـن النسـفى بحر الكلام مخطوط رقم ١٥٤ عقائد بالمكتبة التيمورية (ص٦،١٤٧) والتبصـير فى الديـن للإسفرايينى مخطوط بمكتبة الأزهر (ص٧، ١٣٠) وكتاب أبو هـلال العسـكرى "الأوائل" مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس(ص٨، ٦٧) والـبحر الزاخـر الجـامع لمذاهب علماء الأمصار مخطوط رقم Claser 230 بمكتبة بـرلين(صفحات ١٦،١٣٤،، ١٦٢). والأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم مخطوط رقـم ١١ أصـول بدار الكتب(ص١٧-٢١) وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسنى + ٢٤٦ هـــ "الرد على الرافضة" مخطوط بمكتبة برلين رقم ١٠١ Glaser (ص٢٨-١٥٠)

---

(٢٥) واستشهاداته بهم على الوجه التالى: فنسنقيد ص١، ماكدونالد، صفحات ٥،، ٨٩،، ١١٩، ١٧١، أوليرى صفحات ٥، ١١، كاردى فوا ص٥، ٦٩، ١٧٢، وكريمر ص٥، ٨٩.

(٢٦) راجع صفحات ٥، ١٦، ٦٦، ٧٤، ٨٥، ٨٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢.

(٢٧) ص ٦، ١٧١. ومارتن شرينر صفحات ١٣، ٥٣.

(٢٨) على امتداد صفحات الكتاب ٤٧، ٧٦، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٣٩، ١٤١، ١٦٨.

(٢٩) ويشير إلى بريتزل وينبرج ص٥٤. وفولارنى ، ص٧٧، وريتر ص٧٩.

مخطـوط "التمهيد" للباقلاني الذي حققه فيما بعد مع الأستاذ محمود الخضيرى مخطوط رقـم ٦٠٩٠ بالمكتـبة الأهـلية بـباريس(ص٢٨-٣٥) وكتاب البيهقى تاريخ حكماء الإسـلامى الـذى يشـير إليـه فى كثير من أعماله مخطوط رقم ٣٦٦٦ بدار الكتب المصـرية(ص٧٠) والمجموع من المحيط بالتكاليف مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة الـتيمورية بـدار الكـتب المصرية(صفحات ٨٣، ١٣٥، ١٣٦)، والصحائف الإلهية للسمرقندى وشرح الصحائف للعلاء الإسفرايينى وهما مخطوط واحد تحت رقم ١٢٤٧ بالمكتـبة الأهـلية بباريس(صفحات ١١٠-١٧٤) ومفصل المحصل بمكتبة باريس رقم ١٢٥٤[٣٠] والعقـائد الماتريدية مخطوط رقم ١٤٧ عقائد المكتبة التيمورية (ص١٢٣) وكـتاب فخـر الديـن الرازى المباحث المشرقية مخطوط بمكتبة برلين Or-Ouarta (ص١٢٣) وشـرح الإشارات للطوسى مخطوط بمكتبة باريس رقم ٢٣٦٦ (ص١٢٣) والإبانـة للأشـعرى مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص٧٠).

ونجـد نفس الاستشهاد بالمخطوطات فى ترجماته أيضاً فهو يستعين فى تعليقاته عـلى ترجمته لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بعدد كبير من المخطوطات. فـفى حديثه عن كتاب التفاحة يخبرنا عن مخطوط به بقوله: "وقد رأيت مختصراً لهذا الكـتاب مخطوطـاً ضـمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه "مختصـر كـتاب الـتفاحة لسقراط"[٣١] ويشير فى نفس الموضع إلى تاريخ المذاهب الفلسـفية لمـاسنتيلانا وهو مصدر بمكتبة الجامعة المصرية والتبصير فى الدين، وعيون الـتواريخ لابن شاكر الذى يعتمد عليه أيضاً فى كتاب النظام كما أشرنا وتاريخ حكماء الإسـلام للـبيهقى ونـزهة الأرواح وروضـة الأفـراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعـة[٣٢] وبيـن أن فى المكتـبة التيمورية بدار الكتب المصرية مخطوط رقم ٥٥ يتضـمن رسالة للكندى فى النفس ضمن مجموعة[٣٣] وفى حديثه يذكر مشاهدة أو عثر

(٣٠) ص ٩٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ١٢٣، ١٣٠، ١٥٨، ١٦٠.

(٣١) راجع هوامش وتعليقات أبوريدة فى ترجمته كتاب دىبور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩ هـ١.

(٣٢) راجع صفحات ١٠٠، ١١٧، ١٢٧، ١٦٥، ١٨٤، ١٨٩، ٢٠٩.

(٣٣) ص ١٢٠.

عليه من مخطوطات كما فى قوله: "وقد عثرت على مخطوط ينسب له (يحيى بن عدى) وذلك بالمكتبة التيمورية تحت رقم ٢٩٠ أخلاق بدار الكتب"(٣٤).

وفى كتابه "نصوص فلسفية عربية" ١٩٥٥ يقدم لنا مجموعة من النصوص، غرضها تمرين قارئها على الانتفاع بالكتب الفلسفية العربية على نطاق واسع. وما يهمنا أن نشير إليه فى تقديم أبو ريدة لهذه النصوص هو قيامه بإعدادها علمياً فيما يشبه التحقيق كما يخبرنا: "فقد رأيت أن أضبطها وأصلح من أمرها بحيث تكون من غير شك أصح من الأصول التى نقلت عنها"(٣٥) وهو بالإضافة لتقديم النص يشرح الكلمات الصعبة ويلخص الفكرة الإجمالية له. وهذا ما يتضح بأجلى صورة فى تحقيقاته المعروفة. وفيما يلى تحليل لبعض جهوده فى مجال تحقيق النصوص والرسائل الفلسفية والكلامية والرسائل القصيرة فى علم البصريات.

ثالثاً : التحقيقات :

١- رسائل الكندى الفلسفية

"إن الدراسات عن الكندى لم تنقطع، وهى فى تزايد يوماً بعد يوم. فمنذ أن عرفت رسائله وأصبحت متوفرة للقارئ والباحث، توالت دراسات وكتب عديدة حول الكندى وفلسفته تعتمد على النشرة المحققة الجيدة رسائل على يد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة".(٣٦) هكذا كتب الدكتور حسام الألوسى فى مقدمة كتابه "فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه" الذى نجد فى بدايته إهداء يقول:

إلى الإنسان الذى يقترن أسمه واسم الكندى دوماً ويشبهه فى طيبة الطوية وحب الإنسانية والسيرة الفلسفية الرحبة الأخ والصديق محمد عبد الهادى أبوريدة رائد كل دراسة عند الكندى بحق ورمز العالم الفاضل أقدم هذا الكتاب حقاً لقد توالت الدراسات عن فيلسوف العرب وتضاربت الآراء حول فلسفته ويمكن القول "إن الأحكام المعاصرة على مكانة الكندى الفكرية تختلف بين مرحلتين يفصل بينهما نشر عبد

---

(٣٤) ص ١٥٥.

(٣٥) د. محمد عبد الهادى أبوريدة: نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ المقدمة.

(٣٦) د. حسام محى الدين الألوسى: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه. دار الطليعة بيروت ١٩٨٥ ص ٧.

الهادي أبوريدة مجموعة أيا صوفيا من رسائل الكندي.[٣٧] لقد كتب الباحثون عن الكندي عن "الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو."[٣٨] وحققوا بعض رسائله مثل "في الصناعة الكبرى"[٣٩] متتلمذين على صاحب الكندي ورائد الدراسات المعاصرة حوله. وقد يعيد البعض تحقيق بعض رسائل الكندي – لظهور مخطوطاً جديدة لها – كما فعل الدكتور عبد الأمير الأعسم في دراسته الهامة "المصطلح الفلسفي عند العرب" – إلا أن ذلك يؤكد فيما يؤكد فضل أبوريدة "إن نشرتنا هذه لرسالة الكندي في الحدود والرسوم لا تلغي الجهد البارز الذي بذله الدكتور أبوريدة في إخراجها لأول مرة، لكنها تصحح القراءات الغامضة في نشرته وتفصح عن كل مسألة استوقفته حيناً في القراءة أو التعلق[٤٠]. تلك شهادة باحثين محققين في الفلسفة الإسلامية.

بل إنني أزعم أن بعض الانتقادات التي وجهت إلى تحقيقاته، وهي قليلة، تفصح عن تناقض أصحابها. فالدكتور عبد الرحمن بدوي ينتقد في كتابه "رسائل فلسفية" ١٩٧٣ تحقيق أبو ريده لرسالة الكندي في "العقل" تمهيداً لإعادة تحقيقها "لقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها (رسائل الكندي) حافلة بالأخطاء ولابد من إعادة تحقيقها كلها من جديد"[٤١] فهي – رسالة العقل – على صغرها تحتل مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التي تناولتها، كما أن هذه الدراسات اعتمدت على مخطوط واحد هو مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٢. ويبدو أن بدوي نفسه – رغم نقده هذا – اعتمد أيضاً في تحقيقه على نفس المخطوط الواحد. إلا أن ما يهمنا هنا هو حكم بدوي على تحقيق أبوريدة لرسالة العقل الذي يناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق أبوريدة لهذه الرسائل أصدره بدوي في تحقيقه لكتاب أرسطو في النفس ١٩٥٤، فهو تحقيق ممتاز كما يتضح من قوله "راجع النشرة الممتازة لرسائل

---

(٣٧) انطون سيف: الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥ ص ١٧٢.

(٣٨) عزمي طه السيد أحمد: الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو. رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الكويت إشراف أ.د. محمد عبد الهادي أبوريدة ١٩٧٩.

(٣٩) الكندي: في الصناعة الكبرى تحقيق. عزمي طه السيد. دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، قبرص ١٩٨٧.

(٤٠) د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب. دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢ القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٨.

(٤١) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه: رسائل فلسفية، الجامعة الليبية، بنغازي ١٩٧٣ ص٩.

الكندى الفلسفية التى قام بها الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة والمقدمة التى صدر بها هـذه الرسائل"(٤٢) ويأخذ الدكتور الأهوانى على محققنا إغفاله نسخاً مصورة للمخطوط موجـودة بـدار الكتب المصرية كانت تغنيه عن تلك المشاق التى يصفها لنا من أجل الحصـول عـلى المخطوط. ويظهر لنا الأهوانى أسبقيته فى تقديم رسائل الكندى، فقد نشـر له ثـلاث رسـائل هى: كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى القاهرة ١٩٤٨، رسالة الـنفس، مجلة الكاتب القاهرة أكتوبر ١٩٤٨، رسالة العقل ١٩٤٩(٤٣) بينما تمت نشرة أبوريـدة للرسـائل فى جزءين عامى ١٩٥٠ - ١٩٥٤. والحقيقة أن تحقيقات أبو ريدة لرسـائل الكندى سبقت إصدار الأهوانى لرسالة الكندى فى الفلسفة الأولى ـ كما يشير هـو نفسه. صحيح أن الأهوانى نشر تحقيقه ١٩٤٨، ونشر أبو ريدة الجزء الأول من رسـائل الكـندى ١٩٥٠ إلا أن محققنا نشر عدة رسائل للكندى قبل هذا التاريخ بمجلة الأزهـر عـام ١٩٤٩ هى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها "الأزهر مجلد ١٨ عدد صـفر ١٣٦٦هـ، كما نشر ثلاث رسائل أخرى هى: "فى إيضاح تناهى الجرم"، "فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له"، والثالثة "فى وحدانية الله وتـناهى جـرم العـالم" بمجلة الأزهر المجلد ١٨ عدد ربيع الثانى ١٣٦٦هـ(٤٤). وتدعونـا تلك الشهادات التى توضح ريادة أبوريدة فى دراسة الكندى إلى الوقوف أمام تحقيقه لرسائل الكندى الفلسفية.

يقـدم لنا أبوريدة فى الجزء الأول من رسائل الكندى الفلسفية أربعة عشر رسالة فلسـفية مـع مقدمـة وتصـدير، المقدمـة عن المخطوط ومنهجه فى تحقيق الرسائل والتصدير حول فلسفة الكندى وفى الجزء الثانى يقدم لنا الرسائل العلمية للكندى.

والكـندى هو أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة وهو أيضاً أول علمائه. ويحدثنا عـن مؤلفاتـه فى كـتابات المسلمين فى الشرق كما يعرض لهذه المؤلفات فى الغرب ويشـير للترجمات اللاتينية لها. فأكبر مجموعة من آرائه توجد فى رسالة لاتينية تحوى

(٤٢) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فى النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤ ص ٦.

(٤٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمة تحقيق كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى،، القاهرة ص ٥٧ وما بعدها. وانظر أيضاً كتابه عن الكندى فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ٧٣.

(٤٤) د. الأهوانى: مقدمة تحقيق رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، ص ٥٨.

نقداً لآراء الفلسفة التي نشرها P. Mandunnet في لوفان سنة ١٩١١ وفيها آراء كثيرة تنسب للكندي ونجدها بمعناها في رسائله. وقد نشر أوتو لوت Otto Loth رسالته في "ملك العرب وكميته" ونشر البينو ناجي A.Nagy رسائل ثلاثاً مترجمة إلى اللاتينية هي: رسالة في العقل، ورسالته في النوم والرؤية، ورسالة في الجواهر الخمسة في جزء من مجموعة تاريخ العصور الوسطى ١٨٩٧. ونشر ريتر Ritter رسالة "الحيل في دفع الأحزان". كما يشير إلى تحقيق الدكتور الأهواني لكتاب الكندي في "الفلسفة الأولى" "وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع". وهو يعود بالفضل إلى أهله ويذكر جهود المستشرق الألماني ريتر Ritter الذي اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أيا صوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ . وقد كتب عنها هو وبلسنر Plessner في مجلة الأرشيف الشرقي، المجلد الرابع ١٩٣٢.

ويصف لنا مخطوط الرسائل، التي تشتمل على قسمين الثاني يبدأ بترقيم جديد يحتوي على رسائل الكندي مع ثبت بأسماء الرسائل الموجودة وبعضها رسائل رياضية ليست للكندي. أما رسائل الكندي كما يصفها لنا فهي مكتوبة بخط قديم من خط النسخ الكوفي، خالية من التنقيط، ترجع للقرن الخامس الهجري وربما تكون لابن سينا لكنها ليست من خطه.

- والرسائل بخط واحد قديم، وأسلوباً واحد والروح التي تسري فيها واحدة.
- وهي متشابهة في الغالب في الديباجة والخاتمة.
- وفي بعضها إشارات للبعض، وقد نجد مسألة أو استدلالا في إحداها مذكوراً في الأخرى بنصه تقريباً.
- ويستنتج من ذلك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد وأن اختلفت في موضوعاتها.
- وتتطابق أسماء هذه الرسائل مع الأسماء الموجودة في أقدم إحصاء لمؤلفات الكندي.
- أما الاصطلاح المستخدم فيها فيبدو أنه من عصر متقدم، يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور.
- ويستنتج من أسماء الرسائل وتطابقها مع أسماء مؤلفات الكندي ومن مقارنة محتواها والترجمات اللاتينية لها على التطابق التام وأنها تنسب للكندي(٤٥).

---

(٤٥) د. محمد عبد الهادي أبوريدة: مقدمة تحقيق رسائل الكندي الفلسفية.

- ويقدم لنا أبوريدة بياناً بأسماء الرسائل وترتيبها كما وردت في المخطوط[٤٦] ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات الباقية لكتب الكندي الموجودة في غير هذا المخطوط وهي:

١- كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات، أيا صوفيا رقم ٣٥٩٤.

٢- رسالة في علم الكف ذكرها بلمنر ومنها نسخ بدار الكتب المصرية.

٣- رسالة في اختيارات الأيام، مكتبة ليدن تحت رقم ١٩٩.

٤- رسالة في استخراج الأبعاء بذات الشعبتين ليدن رقم ١١٩ وإذا كانت الرسالتان ٤،٣ توجدان في الجزء الثاني من رسالة الكندي "العلمية"[٤٧]، فهو يعيد ترتيب رسائل مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٢ التي ستقدم في الجزء الأول بحيث يبدأ بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة مراعياً في إعطائنا صورة لمذهب الكندي. وهو يضيف لهذه المجموعة رسالة النفس، الموجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بالقاهرة.

إن المشكلة الأساسية في مخطوط الرسائل تكمن في رداءة الخط وقراءة عباراته. "في نص الرسائل أخطاء كثيرة جداً بعضها في الإملاء وبعضها في النحو" ويبدو أنها كانت في الأصل إملاء من ممل لا يدقق في التمسك بقواعد الأعراب، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه. والكلمات تكاد تخلو من التنقيط. والصعوبة هنا في أن الكلمة تقبل أكثر من قراءة، ومن هنا فإن المحقق كما يخبرنا قد حل هذه الصعوبة على وجهين، الأول إنه ترك بعض الكلمات التي تحتمل أكثر من قراءة دون تشكيل لكي يقرأها القارئ على الوجه الذي يرتضيه، والوجه الآخر هو قيامه بتصحيح بعض الأخطاء من الناحية اللغوية، وإن كان لا يشير إلى ذلك في الهامش. "أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطي للقارئ مجالاً لقراءة النص من وجهة نظره. وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله، وذلك رغبة في المحافظة على الأصل وتجنباً للمساس بأسلوب المؤلف.[٤٨]

(٤٦) المرجع السابق ص ل، م، ن.

(٤٧) الكندي: رسائل الكندي العلمية، القاهرة ١٩٥٤ الجزء الثاني.

(٤٨) مقدمة أبوريدة لرسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول ص .

وينصحنا المحقق بأن نضع النص في سياقه التاريخى، فعلينا أن نتصور أنفسنا فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، إذ كان الكندى يقوم باستخدام اللغة لأول مرة فى تاريخها فى التعبير عن المعانى الفلسفية.

ويحدد لنا جهوده فى معالجة النص. ففى حالة النقص فإن عمل المحقق هو إكمال هذا النص بحسب مواضع أخرى من الرسائل. وأحياناً يضيف كلمة أو بضع كلمات للإيضاح ويضعها بين [قوسين مضلعين] مع استخدام علامات الترقيم نظرا لطول الجمل. ومن أجل مساعدة القارئ فهو بالإضافة إلى تقسيم النص إلى فقرات، وبالإضافة إلى شرح الاصطلاحات العامة يقدم لنا مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة توضح موضوع الرسالة. ويمكن أن نعطى بعض الأمثلة لما قام به المحقق.

يعطينا الدكتور أبو ريدة تعليقات متعددة على النص، وهى تعليقات شارحة قارئة موضحة مفسرة، تظهر معنى كلمة أو توضح قراءاتها المتعددة أو توضح اصطلاحاً وتحدد معناه كما فى المثال الذى نجده فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى حيث يتناول كلمة (إنية) فى هامش طويل يمتد خمس صفحات (٢٦-٣٠) يعرض معناها عند الجرجانى فى التعريفات وأبى البقاء الكندى فى الكليات وبيانه لمصدرها ويناقش وجهة نظر عبد الرحمن بدوى ويعرض لبحث أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الذى ألقاه فى الاحتفال الألفى بالكندى ١٩٦٢، وما جاء فى كتاب المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار، ومقال هورتن Horten عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفى الذى نشره فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان، ويشير إلى ما ذكره كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التى تصدر فى روما، مجلد ١٤ عام ٣٣- ١٩٢٤ ورأى دى بور De Boer الذى يتابع ديتر يتشى Dietrici فى دائرة المعارف الإسلامية المجلد الملحق مادة Annya ، وما أوردته الباحثة الفرنسية الأنسة جواشون فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا باريس ١٩٣٨ عن لفظ الإنية عند ابن سينا. ويورد قول أرسطو فى كتاب الطبيعة تحقيق بدوى (ص ٣٢٣) وتعليق بدوى عليه، وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وعند الصوفية كما جاء فى الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلانى(٤٩) وبالإضافة لهذا التعليق المطول نجد تعليقاته الأخرى على امتداد الرسالة.

---

(٤٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

ويضيف في الطبعة الثانية من تحقيق رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها" إضافات جديدة ويشير فيها إلى وجود نسخ ثانية في مكتبة بروسه رغم أنه لم يتمكن من الحصول عليها، ويتحدث عن مخطوط ـ بالإضافة للمخطوط الأصلي الذي اعتمد عليه أيا صوفيا ٤٨٣٢ وهو مخطوط رقم Add 7473 بالمتحف البريطاني به عدة رسائل من بينها رسالة الكندي "في ملك العرب وكميته" (ورقة ١٧٦-١٧٨) وبه عدد من التعريفات التي يطابق الكثير منها من حيث النص تعريفات الكندي في رسالته لكنها ليست بنفس الترتيب، وتناول الأستاذ S.M. Stern هذه الورقة في بحثه Notes on Al- Kindi's Treatise on Definitions JRAS 1959 P.32-42 وهو يستشعر أن تلك الحدود ليست للكندي لأنها تتردد في رسالة التعريفات من رسائل إخوان الصفا (الرسالة ٤١ بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ج٣) ويتحدث عن تأثير تعريفات الكندي في الفكر والأدب في العصور الوسطى(٥٠) وغير هذين المثالين نجد تعليقات عديدة بامتداد نشرة أبو ريدة للرسائل.

إلا أن ما يهمنا أن نشير إليه هو تلك الظاهرة التي نجدها في عدد من أعماله وهي معاودة النظر في كل طبعة جديدة بناء على النشرات والكتابات التي صدرت حول الموضوع وإضافة وتعديل بعض الآراء التي قال بها نجد ذلك في رسائل فيلسوفه الأثير إليه "الكندي" حيث يخبرنا بتواضع العالم الحقيقي إنه رغم ظهور دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً. ومن هنا فإن أبوريدة يخبرنا أنه منشغل في هذه الفترة بإعداد هذه النصوص للنشر وأنه بصدد دراسة وافية لفلسفة الكندي وآثاره.(٥١)

٢- التمهيد للباقلاني في علم الكلام :

وإذا ما انتقلنا من تحقيقاته الفلسفية إلى تحقيقاته الكلامية سنجد العمل المشترك الذي قدمه مع الأستاذ محمود الخضيري وهو "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة "للباقلاني ١٩٤٧. والكتاب من أجل كتب الكلام من

(٥٠) المرجع نفسه، ص ص ١١٠- ١١٢.

(٥١) المرجع نفسه، تصدير الطبعة الثانية.

أجـل كتب الكلام الإسلامى خصوصاً ما يتعلق فيها بالرد على المخالفين "ونحن ننشره ليكـون حـلقة فى سلسـلة الكتب الكبرى التى تبين تطور علم الكلام من جهة وتبرز المسائل الأساسية التى كانت موضع خلاف بين رجاله ومخالفيهم من جهة أخرى"(٥٢). وأبوريـدة من المهتمين بعلم الكلام اهتماماً خاصاً وكانت رسالته للماجستير عن النظام وآرائـه الكلاميـة والفلسـفية، ففرق المتكلمين تعتبر ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسـلامية وتكـون فلسـفة لهـا خصائصها المتميزة وهى أقرب إلى أن تكون فلسفة الإسلام الأصيلة.

وكـتاب الـباقلانى "التمهيد" يعبر عن فترة نضج المؤلف "أما التمهيد الذى بين أيدينا فلاشك أن الباقلانى لم يؤلفه إلا بعد أن كان قد نضج عقله واستحكم فى فن الجدل وعرف أصول مذاهب المخالفين، لأن هذا كله يتجلى فى كتابه ومما يؤيد ذلك أنه يشير فيـه إلى بعض كتبه السابقة"(٥٣) وموضوعه يدور على مسائل الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفيهم جميعاً إسلاميين وغير إسلاميين.

ويحدثـنا المحقق عن نسخ التمهيد المخطوطة. فهناك نسختان أشار إليهما ريتر همـا: نسـخة أيا صوفيا رقم ٢٢٠١ ويرجع تاريخها إلى عام ٤٧٨هـ. ونسخة مكتبة عـاطف تحت رقم ٢٢٣ يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٥هـ. ويبدو أن المحققين لم يطلعا عـلى هـاتين النسـختين حيث اعتمداً نسخة ثالثة هى المخطوط رقم ٦٠٩٠ بالمكتبة الأهـلية بـباريس "اعـتمدنا عليه وحده فى هذه النشرة نظراً لصعوبة الحصول على غيـرها أيـام إعدادنا الكتاب للنشر"(ص٢٩) ويرجع تاريخ هذه النسخة إلى عام ٤٧٢ هـ أى إنها أقدم من النسختين الأخريتين ويصفها المحققان فهى تقع فى ٩٨ ورقة من مقيـاس ٢٢×١٦ تشـمل كـل صفحة على ٢٣ سطر. والخط أندلسى واضح يتصف بالجمـال. ويصـف لـنا المحققان محتويات المخطوط، ويشيران إلى وجود ترجمة للـباقلانى عـلى صفحة العنوان الملحقة بهذه النشرة. ويوجد على ظهر الورقة الأولى

(٥٢) د. محمد عبد الهادى أبوريدة، محمود الخضيرى محققاً كتاب الباقلانى :"التمهيد" دار الفكر العربى القاهرة ١٩٤٧ والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحدد ـ إلا بصعوبة شديدة ـ جهد كل من المحققين وأيهما ينسب للأول وأيهما جهد الثانى.

(٥٣) المرجع السابق ص ٢٨.

فيــرس بمــا يحتويــه الكــتاب من أبواب لكنه بخط آخر ولا يطابق الكتاب من حيث تفاصـيل المحتويات. وتلك مشكلة هامة سوف نناقشها بعد قليل، ويناقش المحققان اسم الكــتاب "التمهيد في الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ويرجح المحققــان أن هذا العنوان الطويل إضافة من أحد العلماء أو الناسخين بالإضافة إلى أننا لا نجــد للكــتاب هذا الأسم عند أحد ممن ذكره، فاسمه "التمهيد" كما جاء لدى القاضي عيــاض في ثــبت كــتب الباقلاني، ومن هنا ففي الأسم زيادة. ويخبرنا المحققان في المقدمــة بطريقة إعدادهما للنص المحقق. فقد اثبتا بين قوسين مضلعين ما يشير إلى ما تحويــه أبــواب الكتاب ومسائله، كما وضعاً في أحيان قليلة كلمة أو بضعة كلمات بين قوســين لتوضيح المعنى بالإضافة للتعليقات التي زودا بها التحقيق مع ترجمة للباقلاني لم تنشر من قبل جاءت في كتاب المدارك للقاضي عياض.

والذي يستوقفنا في تحقيق أبوريدة وزميله للتمهيد هو تلك الملاحظات والتعليقات الــتي توضح كثيراً من المسائل التي وردت بالنص، أهمها تلك الملاحظات التي توضح وتفسر ما جاء في التمهيد عن النصارى وبيان مواضيع الآيات المختلفة وأقوال المسيح كمــا وردت في الأنــاجيل(٥٤) وتعليق المحققين على ما ذكره الباقلاني عن الأريوسية حيــث أفاضا في الحديث عنها بسبب قلة معرفة المسلمين عن الأريوسية، إذ لم يظهر عنايتهم بها مع إنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامي ويرجعنا إلى بعض المراجع عن الأريوسية.

ويوضــح تعــليق أبوريــدة على الخرمذنية أو الخرمدنية مدى إلمام المحقق بالفارســية وإتقانه لها. فالخرمدنية أو كما يقال الخرمية على سبيل الاختصار اسم فــرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الإسلام. ويوضح أبوريدة الآراء المختــلفة في اشــتقاق هــذه الكلمة فيرفض اشتقاق الكلمة من خرم اسم بلدة تابعة لأردبيل، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الحموي في معجم البلدان ومرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية. كما يستبعد الرأى الثاني القائل إنها نسبة إلى خرما اسم زوجة

---

(٥٤) تنسب هذه الملاحظات في الغالب للأستاذ محمود الخضيري الذي كان أكثر اهتماماً وتعمقاً في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

فـرندك، ويتفق مع الرأى الثالث القائل بأن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين هما خـرم وهى صـفة معـناها فرح و"دان" أو "دين" بمعنى الدين. ويشير إلى حديث الـباقلانى عنهما وأنه ربما كان مستمداً من كتاب الحسن بن موسى النوبختى عن فـرق الشـيعة ويقـدم لـنا مراجع لها مثل كتاب السيد غلام حسين صديقى عن الحركات الدينية الإيرانية فى القرنين الثانى والثالث.

والقضـية الأساسـية الـتى يثيرها تحقيق أبو ريدة/ الخضيرى للتمهيد هو اعتمادهما نسخة واحدة فقط رغم معرفتهما بوجود نسخ أخرى للكتاب. مما جعلهما يصـدران أحكامهمـا على أساس محتويات هذه النسخة دونما اعتبار لما جاء فى غيـرها مـن نسخ. ففى تعليقيهما على موضوعات الكتاب وأنها جاءت كاملة كما يتضـح من خطبة التمهيد التى وجهها القاضى أبو بكر إلى ابن عضد الدولة "وهذا فى نظـرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خروم ولم يمسه شيء من الحذف.(٥٥) وحيـن يذكـر الـباقلانى أنـه سيتكلم عن التعديل والتجوير فالأمر محسوم "فلعل الباقلانى سها فلم ينجز ما وعد مكتفياً بعبارات متفرقة فى هذا الموضوع ذكرها فى مناسبات مختلفة فى أكثر فصل من فصول التمهيد"(٥٦).

ويـناقش المحقق السبب الثانى الذى يمثل أقوى دليل على عدم اكتمال النص وهى مناقشة تحتاج إلى مناقشة. فهناك فهرست ملحق بالمخطوط الباريسى ـ الذى اعـتمد عـليه المحققان ـ يقع فى ظهر الورقة الأولى أى قبيل ورقة العنوان وهو بخط مخالف وإن كان بمداد شبيه بمداد الكتاب. وينشر المحققان هذا الفهرست الذى يحتوى على ٦٨ فقرة (أو فصل) منها ٢٥ فقرة غير موجود بالمخطوط(٥٧) ويعلق المحقـق على هذا التباين بين الفهرست وما ورد بالفعل فى النص فهناك تكرار فى موضـوع الفقـرة ٢٦، ٣١ كمـا أنـه ذكر التعديل والتجوير فقرة (٤٣) فى ثنايا الفصـول المختـلفة بالإضـافة إلى أنه استبعد بعض الفصول التى تدخل فى كتب الكـلام إلا بعـد عصـر الباقلانى الخاصة بموضوع الأرزاق والأسعار الفقرتين

---

(٥٥) المرجع السابق ص ٢٦٠.

(٥٦) الموضع نفسه.

(٥٧) راجع المرجع نفسه ص ٢٦٦- ٢٦٢.

وجــود الفقــرات الناقصة من مخطوط باريس فى المخطوطين الآخرين مطروح، ويدعمه الفهرست الملحق المثبت يظهر صفحة العنوان. ويزيد ترجيح الرأى القائل بنقص مخطوط باريس اعتماد مؤلفين إسلاميين عليه ونقلهم عنه. وعلينا بالتالى أن نــناقش قضية اختلاف تفسير ابن تيمية وابن القيم لأقوال الباقلانى. فاحتمال النقص أو الحــذف جائــز لأن الأجــزاء الناقصة هى الفقرات من ٢٧ حتى ٥١ أى جزء متصــل مــن الخطوط وليس أجزاء منفصلة. ومن هنا يكون احتمال فقد أو ضياع هذه الصفحات أمراً وارداً، أو ربما ــ وهذا هو الاحتمال الثانى وهو احتمال ضئيل ــ يكــون فهــم الناســخ ــ وهــو كما يخبرنا المحققان من العلماء المحققين لنص الــباقلانى ــ شبيها بفهم المحققين. لذلك فقد فضل حذف هذه الأجزاء واعتقد أننا لا نســتطيع الحسم فى هذه المسألة ما لم نقم بمقارنة بين نسخ الكتب المخطوط الثلاثة لمعــرفة هــل هناك نقص فى مخطوط باريس أم هو كما يزعم المحققان مكتمل، وبالــتالى مــا هى حقيقة نقل ابن تيمية وابن القيم عنه؟ إن احتمال نقلهما عن أحد المخطوطيــن الآخــرين مســألة مطروحة، وبالتالى فالسؤال كيف يثق محقق فى مخطــوط واحد ويطمئن إليه مع كل هذه المشاكل رغم معرفته بوجود مخطوطات أخــرى لــم يطــلع عليها!؟ لا شك أن أبوريدة وصاحبه لم يعطيا نص الباقلانى ما أعطــاه لرسائل الكندى الفلسفية من اهتمام رغم جهده الكبير فى الاستعانة بمراجع أوروبيــة بلغات مختلفة ورغم رجوعه إلى عدد كبير من المخطوطات لتحقيق هذا النص الهام.

وقد نشر الأب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى نص التمهيد(٦٠) نشرة ثانية اعــتماداً على المخطوطات الثلاثة. ويظهر فى تحقيق مكارثى أن الأجزاء الناقصة فى مخطــوط بــاريس موجــود فى مخطوطتى استانبول. وتبين أيضاً أن النقص الموجــود فى مخطــوط بــاريس ليــس من المخطوط الأصلى بل وقع بعد كتابة المخطوط الأصلى(٦١) والنقص فى مخطوط باريس يشمل الصفحات من ٢١٢ حتى ٣٧٩ مــن نشــرة مكارثى. وللأسف أن مكارثى لم يصدر نشرة كاملة للكتاب إذا اسقط نشر الأبواب المتعلقة بالإمامة.

---

(٦٠) مكارثى: محقق كتاب "التمهيد"، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧.

(٦١) المصدر السابق ص ٢١٢- ٣٧٩.

٣- تحقيق الرسائل العلمية

لم تتوقف صلة أبوريدة بالمخطوط العربى عند الفلسفة وعلم الكلام، بل امتدت لتشمل اهتمامه الأثير لديه بالحكمة الطبيعية أو ما نطلق عليه تاريخ العلم العربى. وكما ترك للباحثين فى الفلسفة عمله الهام "رسائل الكندى الفلسفية" و"التمهيد للباقلانى"، فقد شغل فى نهاية حياته بعملين فى البصريات أحدهما للحسن بن الهيثم والثانى للإمام القرافى (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م).

فقد قدم فى الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية ـ يوليو ١٩٩٠ ـ بحثاً بعنوان "الإمام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار"[(٦٢)] عرض فيه للحالة العلمية فى مصر، وتحدث عن شخصية القرافى وكتابه مع عرض لمقدمته ومحتوياته. والإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (ت ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) إمام كبير من علماء الأزهر الشريف متخصص فى علم الفقه والأصول والعلوم العقلية، وكان من المهتمين بالعلم الطبيعى خاصة البصريات، وأصول أعمال ابن الهيثم ـ الذى عاش فترة من حياته بمصر ـ وفى كتابه نستطيع أن نجد من جهة شهادة على أن واجب عالم الدين فى الإسلام أن يشتغل بالعلوم الطبيعية، ومن جهة أخرى شهادة على أحوال الحياة العلمية بين المسلمين فى ذلك العصر. وبعد المقدمة يعرض لنا خطبة الكتاب (مقدمة المؤلف) ويخبرنا أنه قد تم تحقيق كتابه هذا "الاستبصار فيما تدركه الأبصار" من مخطوطات عدة من القاهرة واستانبول والاسكوريال، وأنه سينشر فى معهد تاريخ العلوم الإسلامية فى فرنكفورت فى ألمانيا تحت أشراف فؤاد سيزكين.

ويرتبط بهذا العمل ويسبقه تحقيقه "مقالة فى ثمرة الحكمة" للحسن بن الهيثم، وقد طبعه بالقاهرة ١٩٩١. وكان قد تقدم بهذه الدراسة والتحقيق لتكون ضمن الكتاب التذكارى المهدى إلى الدكتور زكى نجيب محمود الذى أصدرته جامعة الكويت ١٩٨٩، ويخبرنا الدكتور أبوريدة بتواضع العالم ودقته ونزاهته العلمية أنه

(٦٢) د. محمد عبد الهادى أبوريدة: الإمام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار، المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

لم يجزم في ذلك الوقت بنسبة المقالة إلى ابن الهيثم "لكننى بعدما ذكرته تأملت كلام ابن الهيثم وأسلوبه وبعض عباراته في كتابه "حل شكوك كتاب اقليدس فى الأصول" ووجـدت شبها ملحوظاً وازدادت ثقتى بنسبة المقالة إلى ذلك العالم الإسلامى الكبير ابن الهيثم"[٦٣].

والعمـل يتكون من تقدمة (خاصة بالطبعة الثانية) وتصدير والنص المحقق (مقالـة فى ثمـرة الحكمة) والتعليقات والملاحظات. ويعرض أبوريدة فى تصديره للرسـالة لمنهج ابن الهيثم ونقده للمعرفة العلمية، ابن الهيثم المفكر الدؤوب، الشك ومعيـار المعرفة الصحيحة، مواصلة العمل رغم الشعور بحتمية انتهاء الحياة، ابن الهيـثم والفكر الإسلامى فى عصره، ابن الهيثم العالم الزاهد، ثم مكانة الرسالة بين المقدمـات لدراسـة الفلسفة. ويحدد لنا أبوريدة هدفه معطياً كل بيانات المخطوطة التى اعتمد عليها بقوله: "إنى أردت أن أقدم رسالة فى المنهج أطلعت عليها منذ عام ١٩٦٩ فى مكتبة كوبريولو باستانبول تحت رقم ١٦٠٤ فى مخطوطة يرجع تاريخها إلى سـنة ٧٥٤هـ كما نجد ذلك على ورقة ١١٣، وتشغل الرسالة الورقات ٤١ ــ ٥٩، وعلى وجه الورقة الأولى هذا العنوان كتاب ثمرة الحكمة لأبن الهيثم"[٦٤].

ويتضـح جهـد أبوريـدة فى التحقيق فى التدقيق فى نسبة الرسالة إلى ابن الهيـثم. فبعد تردد فى النشرة الأولى درس وبحث وحقق نسبتها إلى العالم العربى المسـلم اعـتماداً عـلى المقارنـة بين ما جاء بها وأسلوب ابن الهيثم فى مؤلفاته المختـلفة. لقد ضبط نصها وحلل الرسالة وقسمها إلى أقسام أعطى كل قسم عنواناً يـتفق ومـا جـاء بـه. يقول: "نحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكـان، ووضعنا عناوين بين مضلعين على سبيل الاجتهاد فى تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر"[٦٥] إن هذه الرسالة تمثل امتداداً لحقيقة رسائل الكندى الفلسفية

---

(٦٣) د. محمد عبد الهادى أبوريدة، مقدمة تحقيق رسالة ثمرة الحكمة للحسن بن الهيثم، القاهرة ١٩٩١ التقدمة.

(٦٤) المرجع السابق ص ١٢.

(٦٥) المرجع نفسه ص ١٣.

خاصـــة الجزء الثانى "الرسائل العلمية" ومن المعروف اهتمام الكندى بالرياضيات وتقديمهـا عـلى ســائر العلوم فى تصنيفه للعلوم المختلفة وتأتى رسالة ابن الهيثم لتوضيح أثر دراسة الرياضيات على دارس الفلسفة. ومن هنا فإن المحقق يرجو أن تمــلأ هــذه المقالـــة فجوة فى سلسلة ما كتبه فلاسفة الإسلام منذ أيام الكندى عما لدراسة الرياضيات من أهمية فى تسديد الذهن عند من يريد أن يدرس الفلسفة.

خاتمة :

لقد اتضحت لنا جهود الدكتور أبو ريدة فى تحقيق التراث العربى الإسلامى فى مجــال الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم. وغنىّ عن البيان أهمية تحقيق الكتب العــربية تحقيقــاً عــلمياً بحيــث يقــدم لنا المحقق بعمله صورة أقرب إلى الكمال للنصوص الأساسية التى تعد مصادرنا فى معرفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. وهى من ناحية ثانية تبرز الدور الذى يقوم به الجيل المعاصر من المفكرين العرب فى تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة.

إن محمــد عــبد الهادى أبوريدة (١٩٠٩ - ١٩٩١) يمثل مرحلة هامة فى الــبحث الفلسفى هى مرحلة الانتقال من الدرس الاستشراقى للفلسفة الإسلامية إلى التأســيس العلمى للدراسات العربية المعاصرة فى ميدان البحث الفلسفى. واستطيع القــول دون مبالغة إن جهود أبوريدة وجيله: مدكور، أبو العلا عفيفى، على سامى النشــار يعد فى كثير من جوانبه أكثر دقة ومنهجية والتزاماً بأساليب البحث العلمى مــن كثير من الباحثين فى الفلسفة الإسلامية فى الجيل الحالى الذى توفرت له كافة السبل لتقديم صورة أكثر شمولية للفلسفة العربية الإسلامية، رغم الجهد الكبير الذى بذله رواد الجيل الأول فى التمهيد والتأسيس.

وإلقاء نظرة سريعة على المهام التى اضطلع بها عبدالهادى أبو ريدة توضح عمــق مــا قدمـــه لنا. لقد ولد بالعريش فى ٢٤ نوفمبر ١٩٠٩، ودرس بالجامعة المصــرية وتخــرج فيهـــا عام ١٩٣٤، وسافر إلى باريس ودرس بها كما درس بجامعـــة بـــازل بسويسرا وحصل على الدكتوراة عام ١٩٤٥. وعمل أستاذاً زائراً بالســربون ١٩٤٨، وعيــن مستشـــاراً ثقافياً لمصر بمدريد ١٩٤٩، وكلف بإنشاء المعهــد المصـــرى بمدريــد وكان أول مدير له فى عام ١٩٥٣. وبالإضافة لعمله

بجامعـــه القاهـــرة انـــتدب لإنشـــاء الجامعة الليبية ورأس قسم الدراسات الفلسفية والاجـــتماعية ببنى غازى، ثم انتدب ثانية لإنشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت وظل يعمل بها حتى عام ١٩٨٥ حيث عاد للقاهرة فشارك فى الجمعية الفلسفية المصرية وعمـــل بقســـم الفلسفة بآداب الزقازيق. ورغم هذا الجهد العملى الكبير فى ترسيخ الدراسة الفلسفية فى كثير من أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والإسلامية فقد ترك حصـــيلة وافرة من المؤلفات والأبحاث فى شتى ميادين الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية.

ومـــا يهمـــنا أن نشير إليه فى النهاية هو جهوده فى المؤتمرات العديد التى ساهم فيها وحرص على المشاركة فى أعمالها، نستطيع أن نعدد منها:

- المؤتمـــر الثالث للسيرة والسنة النبوية بدولة قطر، ١٩٧٩ "الحضارة الإسلامية، أسسها ومميزاتها ومكانتها بين الحضارات العالمية".
- نـــدوة الوجود العربى الإسلامى فى الثقافة الصقلية بالرمو ديسمبر ١٩٨٠ "بين الإمبراطور فردريك الثانى وابن سبعين".
- ملتقى واقع الإسلام وتحديات العصر، الجامعة التونسية نوفمبر ١٩٨٤ "الإسلام فى مواجهة التحديات ماضياً وحاضراً".
- الملـــتقى الإســـلامى المسيحى الرابع .. الجامعة التونسية إبريل ١٩٨٦ "توازن حياة الإنسان بين آراء الحكماء وتعاليم الإسلام"
- ملـــتقى الدراســـات والأبحـــاث الاقتصادية والاجتماعية تونس ١٩٨٩ "الفلسفة تحديات منها وإليها فى الإسلام".
- المؤتمـــر الـــدولى "آفـــاق العلاقـــات العربية الأوروبية" مدريد مارس ١٩٩٠ "العلاقات بين الفكر الفلسفى الإسلامى والفكر الفلسفى الأوروبى".
- ندوة الجمعية الفلسفية المصرية نحو علم كلام جديد يونيو ١٩٩٠ "خطة مقترحة لتجديد علم الكلام".
- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة اليوم العالمى للتنمية الثقافية باريس مايو ١٩٩١ "تجديد الحضارة المعاصرة".

كل هذا الجهد فى ميدان الثقافة والفلسفة والحضارة العربية الإسلامية للرائد الباحث العلامة المحقق الدكتور أبوريدة والذى حدد مكانته فى ميدان الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة بضعه فى الصف الأول من الرواد المؤسسين الذين سننيل من جهودهم ونتوقف كثيراً أمام الدرس المستخلص من حياتهم وعملهم. والدرس هنا هو تلك المنهجية والدقة العلمية والتمكن من أدوات البحث والتحقيق الدقيق الذى يجعل الأجيال التالية تقرن دائماً أبوريدة بالكندى، فكلاهما مؤسس لمرحلة من مراحل الفلسفة العربية الإسلامية هى الأهم فى نظرنا وهى: مرحلة التأسيس ومرحلة التجديد.

عبدالرحمن بدوى :

تحقيق التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية

مقدمة :

يهـدف هـذا الفصل إلى تحليل جهود عبد الرحمن بدوى فى تحقيق التراث الفلسـفى العربى الإسلامى. وهى مهمة شاقة للغاية، فالبحث فى جهود بدوى؛ الذى اسـهم بأوفـر نصـيب فى ميدان التحقيق الفلسفى، يستلزم ليس فقط متابعة إنتاجه الغزيـر فى تاريخ الفلسفة وعلومها المختلفة ومجالاتها المتعددة على امتداد ما يزيد عـن نصف قرن من الزمان، منذ بدأ إنتاجه الفكرى عام ١٩٣٩ وحتى الآن، بل يتطـلب قـبل ذلك إعادة النقاش حول مشروعه الفلسفى والخصائص التى تميزه، والحوار حول أسسه؛ ذلك المشروع الطموح الذى بدأ مع ازدهار الجامعة المصرية فى العقـود الأولى من هذا القرن فى فترة النهضة المصرية وقبل أن تتبلور معالم الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة أو ما يطلق عليه بلغة اليوم المشاريع الفكرية العربية.

وقـد تحددت معالم ما يمكن أن يطلق ــ إذا جاز التعبير ــ "مشروع بدوى الفلسـفى" فى ثـانى كتبه "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ١٩٤١، والذى يرسـم لنا الخطوط العريضة لبرنامج فلسفى كامل ظل صاحبه طيلة حياته العلمية يسـعى إلى تحقيقه، وظهر أيضاً فى بحث أكثر تخصيصاً تحت عنوان "مخطوطات أرسـطو فى العربية"[(١)] وهو "العمل ــ الخطة" التى جاءت معظم أعمال بدوى قبله وبعـده تحقيقاً له وذلك من أجل تقديم أكمل صورة لهذا التراث الأرسطى اليونانى فى الحضـارة الإسـلامية، والـذى اتسع ليشمل بالإضافة إلى أرسطو، أفلاطون، وأفـلوطين والأفلاطونية المحدثة وشراحهم من اليونان والمسلمين، وكذلك ترجمات ونصـوص العـرب المسلمين من مترجمين وشراح وفلاسفة ومتكلمين وصوفية وعلماء.

---

(١) بدوى: مخطوطات أرسطو فى العربية، مجلة معهد المخطوطات العربية،، العدد الثانى المجلد الأول، والأول من المجلد الثانى.

وهـو يهـدف من ذلك كما أوضح في كتابه "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي"، ليس فقـط إلى إحياء التراث الفلسفي العربي، وإعطائنا صورة دقيقة للغة الفلسفية العربية ونصاعة المصطلح الفلسفي المبكر، بل أيضاً إلى بيان التراث الفلسـفي اليوناني باعتباره تراثاً إنسانياً عاماً للعرب. فضل الحفاظ عليه وتطويره وصـيانته بعد أن فقد كثير من أصول مخطوطاته اليونانية. بحيث نستطيع أن نقول ـ دون أدنى مبالغة ـ إن بدوي يكاد يكون الوحيد الذي قدم لنا أدق وأقرب صورة للـتراث الفلسفي العربي واليوناني بكافة مدارسه، واتجاهاته، ومراحله الكبرى في الحضـارة الإسـلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمي للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

ويمكن أن نضيف أن تحقيقات بدوي الفلسفية لا تنفصل عن مشروعه، الذي يهـدف إلى إعـادة بناء "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، والذي يبرز فيه "دور العـرب ..." ليـس فقط من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين في النهضة الأوروبيـة الحديثة، بل أيضاً في بيان إسهامهم في التعامل مع الفكر السابق عليهم، والـذي أنزلوه منزلة عالية. وعلى هذا فإننا سوف نعرض في هذه الدراسة للنقاط الـتالية : مشـروع بـدوي الفلسـفي، تحقيقات بدوي للنصوص الفلسفية اليونانية والإسلامية، منهجه في التحقيق.

أولاً : مشروع بدوي الفلسفي :

لا نبالغ إن قلنا إن ما قدمه بدوي يمثل مشروعاً فلسفياً متميزاً طموحاً، وهو مشـروع ذو نزعة إنسانية في الأساس، قدمه على امتداد حياته العلمية وإن كان لم يعلن عن ذلك ولم يقدم لنا تصوراً نسقياً يحدد فيه معالم هذا المشروع، ونستطيع أن نحدد معالم هذا المشروع من خلال: ترجماته، مؤلفاته تحقيقاته.

ويسـعى هـذا المشروع إلى الكشف عن "روح الحضارة العربية" بداية من التـنقيب في الـتراث الفلسفي اليوناني والعربي، انطلاقاً من المخطوطات الفلسفية الإسـلامية الـتي تقـدم لـنا صـورة واضحة تكاد تكون كاملة لأعمال الفلاسفة

والمتكلمين والصوفية العرب، وما عرفوه عن أسلافهم. وهي أعمال جديرة بعد الكشف عنها، وبيان مكانها من تطور الفكر الإنساني ونشرها نشراً علمياً أن تقدم صورة شبة دقيقة عن العلاقات الفكرية للحضارة الإسلامية في تعاملها مع غيرها من حضارات[٢] ومساهمتها في التراث الإنساني. ويخبرنا بدوي في أول تحقيقاته بهذا الهدف، وذلك في قوله: "إن لنا في المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء في التنقيب عنها أزداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد في هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده بل وأيضاً بالنسبة للتراث الإنساني العام"[٣].

يهدف بدوي إلى إحياء التراث الفلسفي العربي الإنساني من خلال إعادة اكتشاف تلك الكنوز الفكرية؛ والتي يقصد بها المخطوطات العربية القديمة التي حفظت لنا هذا التراث، وتحقيقها، وبيان مكانتها، وأهميتها بالنسبة إلى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويؤكد على هذه الحقيقة في بداية نشرته "منطق أرسطو" في ترجمته العربية القديمة حيث يقول: "إن بعث هذا التراث العربي الجيد يقدم لنا شاهداً على المنزلة العليا التي بلغتها عناية العرب بالتراث اليوناني، كما هو مشاهد في الدقة الرائعة التي تتمثل في هذه الترجمة، وفي العناية التي أحيطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن يكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد"[٤].

ونقطع هذا الاستشهاد الطويل نسبياً لنشير إلى الهدف المزدوج لعمل بدوي وهو: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفي اليوناني، الذي يمهد لنا سبيل معرفة هذا التراث من جهة، وتلك مهمة أولى تعيننا حسب قول بدوي نفسه،

---

(٢) نشير إلى ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، المغرب، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفاة أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ١٩٨٥. وندوة الفكر اليوناني، الحوار مع الآخر، القاهرة مايو ١٩٩٥.

(٣) بدوي (محقق): المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٧ التصدير ص ٦١.

(٤) بدوي: مقدمة تحقيق منطق أرسطو، الجزء الأول. وكالة المطبوعات، الكويت ص ٧.

في تأسيس اللغة الفلسفية الدقيقة في كتاباتنا الحالية، بحيث تسهم هذه التحقيقات في تحديد المصطلح الفلسفي وتغنينا عن إعادة ترجمة بعض هذه الأعمال، والهدف الثاني من هذا النشر أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي، لأنها تنهض بحاجاتنا العلمية اليوم ونهوضها لا يقتصر على النقل بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح"[٥]... لذا ترانا – حسبما يقول – في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى ايجاده"[٦].

الغاية إن هي معرفة التراث الفلسفي الإنساني؛ الذى يشكل جوهر وروح الحضارة العربية حسب تحليل بدوى. والإدارة أو الوسيلة لذلك هي الكشف عن المخطوطات القديمة التي هي أساسي التفلسف في الحضارة الإسلامية، التي تقدم لنا عوناً كبيراً لمعرفة هذا التراث بل إن فضلها هام للغاية في الكشف عن نصوص فقد أصلها اليوناني. ومن هنا يمكن تفسير سعادة بدوى البالغة باكتشاف مخطوطات رسائل ابرقلس؛ والتي تظهر في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"[٧].

(٥) شغل الباحثون بالبحث عن سبل إيجاد لغة فلسفية عربية منذ إنشاء الجامعة المصرية في بداية القرن العشرين، حيث أعلن لوى ماسينيون المستشرق الفرنسي والأستاذ بالجامعة الأهلية بمصر عن مشروع لتأسيس قاموس فلسفي شامل وشغل بدوى نفسه بذلك في "معجم مصطلحات الفلسفة" الذى أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤ ثم في موسوعته للفلسفة التي صدرت في بيروت دار العلم للملايين ١٩٨٤. والموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

(٦) يقول بدوى: "لم أكد أراجع هذه الترجمة العربية القديمة على أصولها اليونانية وترجماتها الحديثة حتى رأيت في نشرها الغناء عن إعادة ترجمتها، المصدر السابق ص ٩.

(٧) فقد اكتشف حجج ابرقلس في قدم العالم، والذى يتضمن نصاً كما يقول: فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية فلهذا النص أهميته الكبرى في إكمال النسخة اليونانية لكتاب يحيى النحوى ، وبالتالي لإكمال برقلس المفقود. وهذا الكتاب شاهد جديد على القيمة الخطيرة التي للتراث العربي الفلسفي في إحياء التراث اليوناني الأصلي نفسه. ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوى وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص" د. بدوى: مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٧ ص ٣١؛ وهو يؤكد على ذلك ثانية في "دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي" دار الآداب بيروت ١٩٥٦، وفي كتاب ذو العنوان بالغ الدلالة "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية" دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.

ابن بدوى يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التى تتمثل فى اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التى تسرف فى التحليلات الباطنية للنصوص. ومن هنا فإن أهمية ما أكتشفه من مخطوطات برقلس تأتى من كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامى، جانب الأفلاطونية المحدثة التى تثبت للمشائية الأرسطية وزاحمتها فى تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين فى العصر الوسيط"(٨). ولا تأتى أهمية الأفلاطونية المحدثة عند بدوى من كونها عاملاً أساسياً وجوهرياً من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية بل أيضاً من اتفاقها التام مع نزعته الإنسانية التى يدعو إليها ويريد أن نستلهمها فى فكرنا المعاصر كما فعل القدماء مع الفكر الفلسفى اليونانى القديم. والخلاصة أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من أجل إعادة بناء التراث الفلسفى العربى خطوة أساسية هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنسانى مما يمهد لنا السبيل لتحديد طريقتنا فى التعامل مع الفكر المعاصر والتيارات الفلسفية فيه وإيجاد المنهج العلمى الدقيق لفهم توجهاته من أجل التعامل الصحيح معه، كما فعل القدماء.

وتحتاج تلك الأسس التى يبنى عليها بدوى مشروعه الفلسفى، وهو تحليل روح الحضارة العربية بالكشف عن مكوناتها الفلسفية؛ بالبحث فيما قدمه العرب من تراث، كما تحتاج طريقة بدوى فى التعامل مع هذا التراث إلى تحليل جهده وتحقيقاته وبيان المنهج المستخدم فى هذا التحقيق، وهذا موضوع الفقرات القادمة وتشمل :

(أ) تحقيق الترجمات العربية القديمة للنصوص الفلسفية اليونانية سواء الأرسطية أو الأفلاونية أو الأفلاطونية المحدثة وغيرها.

(ب) شروح ونصوص الفلاسفة العرب فى المشرق والمغرب من الكندى حتى ابن رشد.

(ج) تحقيق نصوص الصوفية المسلمين والمترجمين ومؤرخى الفكر الفلسفى العربى القديم.

---

(٨) المصدر السابق ص١٠، ص٥٥.

ثانياً : تحقيقات بدوى فى الفلسفة اليونانية :

١- تحقيق كتابات أرسطو :

اهــتم بــدوى كمــا اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لدى أهم أعلامها ومدارســها واتجاهاتها المختلفة، وقد حظى أرسطو بنصيب وافر من هذا الاهتمام؛ فهــو المعلم الأول والفيلسوف الموسوعى الذى نقلت تقريباً كل كتاباته إلى العربية أكثر من مرة فى بعض الأحيان وقد حفظت معظم هذه الأعمال. وقد قدم بدوى كما أشــرنا فى دراسته "مخطوطات أرسطو فى العربية" بياناً وافياً بهذه المخطوطات، ومــن قــام بترجمتها، وإذا كان لها أكثر من ترجمة، وإماكن هذه المخطوطات فى مكتــبات العالم المختلفة وأرقامها، والحالة التى عليها المخطوط، وإذا كان موجوداً ونســبة احــتمال العثور عليه إذا كان مفقوداً، ثم ما قام هو بنشره منها، وما يعتزم تحقيقه ونشره. وهو يفعل نفس الشىء بالنسبة لبقية أعمال الفلاسفة اليونان. ويمكن القول على وجه الإجمال أن بدوى حقق تقريباً الترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو. المنطقية ثم الطبيعية وما بعد الطبيعة والأخلاق كالآتى :

(أ) الكتابات المنطقية :

نشــر بــدوى منطق أرسطو فى ترجمة العربية القديمة فى ثلاث مجلدات، وتحــتوى نشــرته على مقدمة يتناول فيها منطق أرسطو فى العالم العربى ويناقش صــحة نســبة المــنقول إلى ناقليها ويصنف مخطوطاتها. ويحقق الأجزاء المنطقية التالية:

- كــتاب المقولات(٩) : وله ترجمتان عربيتان؛ الأولى لاسحق حنين وقد بقى عنها مخطوطان هما مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ ومخطوط بوهار بالهند رقم ٣٨٣،

(٩) ويخبرنا خليل الجرفى دراسته تحقيق النصوص الفلسفية فى إشارته لعمل بدوى هذا أن بدوى ذكر من نشراته السابقة نشرة زنكر للمقولات ونشرة كتاب العبارة ليولاك ثم الأب بويج ويعلق الجر أن "الاب بويج نشر كتاب المقولات وليس العبارة على هامش تلخيص المقولات لابن رشد. وأن بدوى لم يشر إلى نشرة الجر لمقولات أرسطو فى النسخ السريانية والعربية وينتقد عمله وتسرعه. خليل الجر: تحقيق النصوص الفلسفية فى كتاب : الفكر الفلسفى فى مائة عام، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٢ ص٤٠ حيث ينقل وصف فالترز "إن بدوى ينشر ماينشر بلا عناية ص٤٠.

والـــترجمة الثانية لمحمد بن عبدالله المقفع ولها مخطوط بمكتبة القديس يوسف ببيروت رقم ٣٣٨ وجميع نشرات المقولات تمت عن مخطوط باريس بما فيها تحقيق بدوى.

- كـــتاب العـــبارة أو بارى أرمنياس وقد حققه بدوى عن مخطوط باريس السابق. وكذلك التحليلات الأولى، نقل تذارى. وكلها صدرت فى المجلد الأول، ١٩٤٨.

- كـــتاب الـــبرهان أو "التحليلات الثانية" ترجمة أبى بشر متى بن يونس والطوبيقا "الجـــدل" تـــرجمة أبى عـــثمان الدمشـــقى، واسحق بن حنين والسوفيطيقا وله تـــرجمات مـــتعددة يشـــيد بها بدوى وبدلالتها على مبلغ عناية العرب بالتراث الأرســـطى وتقديـــم أكـــثر من ترجمة له. والخطابة التى ينتقد بدوى ترجمتها العـــربية وأن كـــان يؤكد على أهمية لكونها النقل الوحيد الباقى للكتاب، والذى يساعد فيما يقول فى إكمال النص اليونانى، الذى فقدت منه فقرة طويلة موجودة فى الترجمة العربية ويؤكد على أهميته الكتاب وأثره فى نشأة البلاغة العربية.

- كـــتاب الشـــعر "بويطيقا" الذى نشره بدوى ١٩٥٣، وله نشرة أخرى مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره على البلاغة العربية للدكتور شكرى عياد(١٠).

والحقيقـــة أن هـــناك جهـــود متعددة بذلها الأساتذة العرب الرواد فى دراسة مـــنطق أرســـطو فى العـــالم العربى أهمها الدراسة الرائدة للدكتور إبراهيم بيومى مدكور L' Orhanon d' Aristote dans le monde arabe.

وكتاب نيقولا ريشر الذى نقله إلى العربية الدكتور محمد مهران رشوان عن تطور المنطق العربى"(١١).

---

(١٠) راجع الدراسة التى قدم بها شكرى عياد تحقيقه كتاب فن الشعر لأرسطو، التى يتناول فيها تأثير الكتاب على البلاغة العربية. دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧، المقدمة.

(١١) نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

(ب) الكتابات الطبيعية :

- كتاب السماع الطبيعي ترجمة اسحق بن حنين وقد صدر بعنوان الطبيعة لأرسطو مجلدين، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥(١٢).

كتاب السماء والعالم ترجمة يحيى بن البطريق وإصلاح حنين ونقل بشر بن متى(١٣).

- الآثار العلوية ترجمة يحيى البطريق، مخطوط رقم ١١٧٩ في ينى جامع باستنبول. وقد وصف بدوى المخطوط في مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو.
- في النفس ترجمة اسحاق بن حنين، مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤٥٠ نشرة بدوى ١٩٥٤ مع تلخيص ابن رشد الحسى والمحسوس الذى لم نعثر على ترجمته.
- الحيوان ترجمة يحيى البطريق ومخطوطاته: ليدن رقم ١٢٧٦، المتحف البريطاني ٤٣٧ شرقي ومجلس شورى على طهران رقم ١١٤٣ طباً طبائى الذى يشمل الكتب الثلاثة للحيوان: "طباع الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، الكويت، ١٩٧٧.

كتب ما بعد الطبيعة :

ويذكرها بدوى تحت عنوان الآلهيات، وهو عنوان غير دقيق وقد حققها الأب بويج بيروت، ١٩٣٨، ونشر بدوى بعض فصول "مقالة اللام" من السادس إلى العاشر عن المخطوط رقم ٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ونشرها بدوى في "أرسطو عند العرب" وهو ينتقد نشرة أبو العلا عفيفي لمقالة اللام.

---

(١٢) وحققه بدوى عن مخطوط وحيد هو مخطوط ليدن رقم ٥٨٣ فارنر، وهو يتضمن النص وشروحاً للشراح العرب. د. بدوى (محقق) كتاب أرسطو : الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح : ابن السمح، ابن عدى، متى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤-١٩٦٥.

(١٣) مخطوط المتحف البريطاني، رقم ٧٤٥٣ شرقي، نشره بدوى مع الآثار العلوية القاهرة، ١٩٦١، د. بدوى (محقق): كتاب أرسطو : في السماء والآثار العلوية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١ ، ص: كب-كه.

(د) كتب الأخلاق والسياسة[١٤] :

وإذا كـــان كتاب السياسة لم يترجم إلى العربية حيث استعاض العرب خاصة ابن رشد عنه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون[١٥]، فإن كتاب الأخلاق وصل إلينا في مخطـــوط جامع للقرويين في فاس. وقد حققه بدوى مع دراسة مطولة عن أثره في العربية[١٦].

ويقدم بدوى مسحاً شاملاً لأعمال أرسطو في العربية في دراسته "تقويم عام للـــتراث اليونـــانى المـــترجم للعربية" موضحاً أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمـــنقولة إليـــنا في أصـــلها اليونانى قد وصلت إلينا في ترجمتها العربية القديمة باستثناء "الكون والفساد" والمقالتين الأخيرتين من كتاب "ما بعد الطبيعة" كما يتناول الأعمال المحولة المنسوبة إلى أرسطو، ومخطوطاتها، وما نشر منها، وما حققه هو مـــن هـــذه الترجمات[١٧]. وسنكتفى هنا بإيراد تحقيقاته مع ذكر المخطوطات التى أعتمد عليها:

---

(١٤) د. بدوى : أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، ط٢، ص٩-١٠.

(١٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، المقدمة.

(١٦) د. بدوى : الدراسة التى قدم بها تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩.

(١٧) أولها كتاب المسائل ، مخطوط ميونخ رقم ٢٥٧ ونشره بدوى في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة ١٩٥٥ ص١-٣٣، والخير المحض نشره بالكتاب السابق، كتاب النبات وأصله اليونانى مفقود نشره بدوى في كتاب أرسطوطاليس في النفس ١٩٥٤ عن مخطوط رقم ١١٧٩ يني جامع باستنبول، ويرجح أنه تلخيص موسع لكتاب أرسطو من وضع نيقلاوس الدمشقى وقد سبق أن نشره اربرى في مجلد كلية الآداب على ثلاثة أعداد عامى ١٩٣٣، ١٩٣٤. وكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، وله عدة مخطوطات يوردها بدوى في تصديره "أفلوطين عند العرب" وكان كرولس أشار إليها في مضبطة المجمع العلمى المصرى، ونشره ديتريشى في برلين ١٨٨٢. وسر الإسرار؛ الذى نشره مع بيان لثمانية عشر مخطوط له في كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام". كتاب الاسطماخس، وليس له كما يخبرنا بدوى في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربى". مخطوط كامل، بل توجد منه اقتباسات في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس ٢٥٧٧، ودار الكتب المصرية رقم ٢٩١؛ تصوف بدوى: الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧ ص ١٨٠-١٨٥.

ثانياً : أفلاطون في الإسلام :

لم يحظ أفلاطون بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظى أرسطو، وبالتالى لم يشغل من تحقيقات بدوى سوى مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق "بأفلاطون في الإسلام". والسبب الذى يفترضه بدوى فى عدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه، نتيجة للصور الأدبية لمحاوراته التى جعلتها أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة[١٨].

لقد قدم بدوى فى كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التى ترجمت إلى العربية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد زودها كلما أمكن ذلك بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها فى محاورات أفلاطون فى نصها اليونانى. وذلك فى قسمين الأول يحتوى على ما وجد فى المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون مأخوذة إما بحروفها، أو تلخيصاً أو على سبيل المعنى العام من : طيماوس، السياسة، النواميس، فيدون، أقريطون. وفى القسم الثانى قدم نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون فى العربية ومعظمه يدخل فى باب "الأداب" إلى الحكم والجمل القصار. وقد سبق له أن نشر قسماً كبيراً منها فى تحقيقه "الحكمة الخالدة" لمسكويه و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشرين فاتك. وإذا كان بعض هذه الأعمال قد سبق نشره فإن بدوى قدم فى نشرته عدداً من التصحيحات اعتماداً على نفس المخطوطات، فضلاً عن التعليقات العديدة التى زود بها النص.

وأول النصوص التى ينشرها "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها للفارابى" عن مخطوط واحد هو أيا صوفيا رقم ٤٨٣٣، والذى يقارنه بنشرة روزنتال وفالتزر، التى "خالفناها فى مواضع كثيرة "ويرد على المحققان فى مواضع عديدة صفحات ٥، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٥ كما يعرض لآراء كرواس فى النص موافقاً على الكثير منها رافضاً البعض القليل. كما يشير للترجمة العبرية للعمل ويصحح كثير من القراءات انطلاقاً مما جاء بخصوصها فى الفهرست لابن

(١٨) د. بدوى : أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس ط٣ بيروت ١٩٨٢، وتقويم عام للتراث اليونانى المترجم إلى العربية ص٢١-٢٢.

النديم(١٩). والعمل الثاني هو تلخيص الفارابي "نواميس أفلاطون" يحققه عن المخطوط رقم ١٤٢٩، ليدن، كما يعتمد على نشره جبرابيلي للكتاب حيث يصحح النص بناء على ما جاء فيها وعلى قراءات كراوس(٢٠). ويحقق جوامع كتاب طيماوس في العالم الطبيعي لجالنيوس عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٢٤١٠ وأسعد باستنبول رقم ١٩٣٣ ونشرة كراوس لندن ١٩٥١ حيث يعتمد على الأخير ويناقش أقواله في صفحات عديدة. وينقل لنا عدة نصوص من محاورات أفلاطون معظمها عن نشرات سابقة(٢١).

ويقدم لنا في القسم الثاني "المنحول" فقرات في "تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطين وينشر وصية أفلاطون الحكيم" عن مخطوطة رقم ٥٢٨٠ مجلس شوراى ملي وملتقطات من أفلاطون الالهي مخطوط رقم ٥٢٨٣ كتابخانة مجلس شوراى على بطهران، بالإضافة إلى عدد من النصوص

(١٩) يعرض لاقتراحات كراوس ويوافق عليها ص٩، ١٣، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ويرفض بعضها ص١٢ ويشير للترجمة العبرية ص٩، ١٤، ويرفض بعض ما جاء فيها ص١٨، ٢٤، ٢٧، المرجع السابق.

(٢٠) يشير بدوى لنشرة جبرييلي في الصفحات ٣٤-٤١ ويصحح ما جاء في تلخيص النواميس صفحات ٤١، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٣ ويوافق على آراء كراوس ص٤٣، ٥٠، ٦١، ٧٥، ويخطئه في بعض القراءات ص ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٨، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٦.

(٢١) ينقل بدوى صفحات عديدة من نشرات سابقة لمحاورات أفلاطون وردت في كتب عربية حققها غيره مثل: تحقيق سخاو لكتاب البيروني : تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ومحاورة فيدون (بدوى ص١٢٣-١٢٩) وطيماوس عن نفس النشرة (ص١٣٠-١٣٢) وعن نشرة ليبرت لكتاب القفطي قطع من محاورات فيدون وقريطون أوردها بدوى بالمقارنة مع ما جاء في كتاب ابن أبي أصيبعة عيون الأبناء نشرة ميللر (بدوى ص١٣-١٤٥) ومن كتاب العامرى : السعادة والاسعاد نشرة مينوفي من كتاب (السياسة (بدوى ص ١٥١-١٦١) والنواميس (بدوى ص١٦٢-١٦٨). أولهما كتابجابه استان قدس في مشهد برقم ٣٥٣٥ والثاني فرصك اصفها برقم ٢٨١٣ ويقارنهما ببعض ما جاء في مختار الحكم ومحاسن الكلم. والنص الثاني من هذه المجموعة كتاب "النواميس" المنحول الذى نشره بدوى عن عدة مخطوطات. ونشر نص من رسالة أفلاطون إلى فرفريوس في حقيقة نفى الهم وإثبات الرؤيا" عن مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٠١ ويقول أنه استخدم مصورة المكتبة المركزية بجامعة طهران واصلها الفيلم رقم ١٣٠ ورقمها ١٩١. وكلمة أصلها غامضة فهو لم يوضح مصورة عن ماذا؟ أو أية تفاصيل عنها.

الأخـــرى المنحولة لأفلاطون يذكر لنا أصولها المخطوطة التى ينقل عنها(٢٢). مما يعطى صورة واضحة عن أفلاطون فى الإسلام" الذى سبق أن درس بدوى مؤلفاته مـــن قـــبل فى كـــتابه بالفرنسية "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى" باريس ١٩٦٨(٢٣).

٣- الأفلاطونية المحدثة :

وعـــلى العكس من كتابات بدوى وتحقيقاته لأعمال أفلاطون فى العربية فإن باهـــتمامه بالأفلاطونيـــة المحدثة يستحق إشارة خاصة، حيث عرض لما ترجم من كـــتابات روادهـــا إلى العـــربية. وأوضح لنا كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو الســـيادة عـــلى العقلية العربية، فقد تغلغلت كتابات "أفلوطين" أو الشيخ اليونانى فى ضـــمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب العقـــلى الجاف الظاهرى الذى كان لأرسطو(٢٤). لذلك علينا أن نتبين الجهد الكبير الذى بذله بدوى فى تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس وغيرهما من رواد الأفلاطونية المحدثة التى ترجمت للعربية مشيرين بوجه خاص إلى هدف بدوى من التأكيد على أهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب فى سياق مشروعه الفلسفى العام الذى يستلهم فيه، ويمـــاثل بين موقف العرب القدماء من الفكر اليونانى وخاصة الأفلاطونية المحدثة وموقفنا نحن من الفكر الفلسفى المعاصر وخاصة الوجودية.

ويقـــدم لـــنا بـــدوى فى "أفلوطين عند العرب" الذى يعتمد فيه اعتماداً كبيراً باعترافه على عمل لكراوس بنفس العنوان النصوص التالية :

---

(٢٢) يقدم بدوى عدة نصوص منحولة لأفلاطون هى : من كتاب نوادر ألفاظ الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين، أفلاطون الحكيم من منتخب صوان الحكمة للسجستانى، ورسالة فى آراء الحكماء اليونانيين لمؤلف مجهول، وثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطون فى أن النفس لا تفسد المسائل الثلاث التى تشتمل على العلوم كلها، رسالة أفلاطون الألهى فى الرد على من قال إن الإنسان تلاشى ومات، منحول فى الكيمياء.

(٢٣) Badawi : La Transminion de la Philosophie gracque ou mond arabe, Paris, vrin, 1968.

(٢٤) د. بدوى : أفلوطين عند العرب، ص٢.

- أثولوجيا أرسطوطاليس الذى ينشره عن المخطوط ١١٧ حكمة مكتبة تيمور بدار الكتب المصرية. مع مقتطفات لأفلوطين فى العربية تشمل بالإضافة إلى رسالة فى العــلم الإلهى المنسوبة للفارابى عدة نصوص وردت بالمخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى بمكتبة بودلى باكسفورد.
- ويتــناول آثـــار ابرقلس فى "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" وهى كتاب "الخير المحــض" و"حجج ابرقلس فى قدم العالم" الذى تتضح أهميته فى كونه يتضمن نصاً فقد أصله اليونانى ولم يبق إلا فى هذه الترجمة العربية، وكذلك فى تأثيره عــلى الفلســفة الإســلامية حيــث النقول المتعددة عنه، خاصة لدى : الغزالى والــبغدادى، والشهرســتانى، وأبو الحسن بن سوار. والنص الثالث هو "مسائل فرقــليس فى الأشــياء الطبيعية" بالإضافة إلى عدة ملاحق يضيفها بدوى إلى أعمال برقليس(٢٥). ويعرض للمخطوطات التى اعتمد عليها ويصفها فى الفقرة السادســة من مقدمة تحقيقه(٢٦). وقد زود بدوى هذه النشرة بعدة فهارس. منها مــا هــو خــاص بالمواضع المتناظرة بين كتاب "الخير المحض" والثاؤلوجيا برقــلس وآخر بالمصطلحات الواردة فى الخير المحض ونظائرها فى الترجمة اللاتينية له.

٤- تحقيق ونشر أعمال جالنيوس :

يعــرف جالنيوس فى أوربا بأنه جالنيوس العربى Galenus Arabus ذلك أنه كــان معــروفاً ومتداولاً فى دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوربيون بعدة قرون. لقد تــرجموه عــدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الاندثار.

---

(٢٥) هى كتاب هرمس "معازلة النفس" و"الروابيع" المنسوب إلى أفلاطون ورسالة الحسن بن سوار حول دليل يحيى النحوى على حدوث العالم" وتلخيص عبداللطيف البغدادى كتاب ايضاح الخير، وبعضاً من كتاب ارسطو خوسيس الصغرى لابرقلس. بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.

(٢٦) وهى مخطوط الخير المحض رقم ٢٠٩ مكتبة يوليوس ليدن، ومخطوط الروبيع رقم ١٤٩ عربى منشن بالمانيا، وخمس مخطوطات من "معازلة النفس" ص:٤٦ عربى المكتبة الأهلية بباريس و٤٨١١ الأهلية بباريس، ورقم ٢٩٧ W.K 29 ليبزج مكتبة البلدية، ٤٨٩ فى ابسالا و١٨٢ الفاتيكان. وهو يعد الكتاب من العصر الهلينى المتأخر بين القرنين ٣-٥ الهجريين أما كتاب مسائل فرقليس فقد اعتمد فيه على مخطوط ٤٨٧١ الظاهرية.

وحتى الآن هناك ترجمات عربية هى نقل لنصوص يونانية من تأليف جالنيوس ضاعت الأصول اليونانية لها وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالنيوس مبلهلة فى أصلها اليونانى فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده الدهر. ناهيك عن الشروح والنقول التى لا حصر لها(٢٧). وقد حقق بدوى عدة رسائل لجالنيوس وعنه نشرها فى "دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب". وهى "رسالة حنين بن اسحق إلى على بن يحيى فى ذكر ما ترجم من كتب جالنيوس بعلمه وبعض ما لم يترجم". ينقلها لنا دون تحقيق ودون ذكر لمخطوطاتها أو أية تعليقات عليها رغم أن هذه الرسالة قد نشرت من قبل(٢٨).

ونشر كذلك عدة رسائل عن المخطوط ٢٩٠ أخلاق تيمور، دار الكتب المصرية وهى:

- من مقالة جالنيوس فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.
- مختصر مقال جالنيوس فى الحث على تعلم العلوم والصناعات.
- مختصر من كتاب "الأخلاق"(٢٩). والذى سبق أن نشره كراوس مع مقدمة مستفيضة فى مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية. يضاف إلى ذلك ما نشره بدوى لجوامع جالنيوس فى العلم الطبيعى لمحاورة طيماوس فى "أفلاطون فى الإسلام".

ثالثاً : تحقيقات بدوى فى الفلسفة الإسلامية :

١- الكندى (حوالى ١٨٥هـ-٧٩٦م/ت ٢٦٠هـ-٨٧٣م)

حقق بدوى رسالتان للكندى فى كتابه "رسائل فلسفية(٣٠) الأول رسالة الكندى فى العقل التى حققت من قبل أكثر من مرة. فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية

---

(٢٧) راجع مقدمة د. أحمد عثمان لكتابنا : جالنيوس فى الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢٨) بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ١٩٨١، ص١٤٩-١٧٩.

(٢٩) وينبغى الإشارة هنا إلى أن اهتمام بدوى بتحقيق أعمال جالنيوس الأخلاقية يبرز جانباً هاماً لديه هو الجانب الأخلاقى، الذى شغل به كثيراً وأصدر فيه عدة دراسات.

(٣٠) بدوى، رسائل فلسفية (تحقيق) منشورات الجامعة الليبية، بنغازى، ١٩٧٣، ص٨.

الأب ريتشارد مكارثي. وحققها محمد عبدالهادى أبو ريدة[٣١]. وترجمها بدوى إلى الفرنسية فى "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" رغم ترجمة جوليفية لها. وجاء تحقيقه لها مثل سابقيه عن مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم ٤٨٣٢ كما حقق "رسالة الحيلة لدفع الأحـزان" الـتى سبق نشرها أيضاً كما يخبرنا على يد ثلاثة من المستشرقين هم : هـلموت ريتر، وفالتزر، وليفى ولا فيدا عن نفس المخطوط. ويناقش زعم فالتزر القـائل أن رسـالة الكـندى ليسـت فقـط عن أصل يونانى بل هى رسالة مفقودة لثامسـطيوس ويـنكر ذلـك[٣٢] واللافت للنظر دعوى بدوى أن تحقيقات أبو ريدة لرسـائل الكـندى لابـد من إعادة تحقيقها كلها من جديد "فقد تبين لنا بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء". وهو رأى يتعارض مع موقف بدوى نفسه الذى سبق أن وصف هذه التحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة[٣٣].

٢- الفارابى (حوالى ٢٥٩هـ-٨٧٠م/ ت٣٣٩هـ-٩٥٠م)

بالإضـافة لنشـر بـدوى رسالة فى قوانين صناعة الشعر فى تحقيقه كتاب أرسـطو فن الشعر[٣٤]. فقد نشر له عدة رسائل هى : رسالة فى الملة الفاضلة التى يخـبرنا بدوى أنها لم تنشر من قبل فى أية نشرة ثم نجده يعود ليبين لنا أن محسن مهـدى (الباحث المدقق فى الفارابى) حققها من قبل[٣٥]. وينشر "رسالة الفارابى فى

(٣١) راجع دراستنا تحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد ٣، العدد ١، ٢ يوليو ١٩٩١ ص٢١٣-٢٤٦.

(٣٢) د. بدوى : رسائل فلسفية ص٩-١٠.

(٣٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطوطاليس فى النفس، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤ ص٦، ص٧.

(٣٤) الفارابى : رسالة فى قوانين صناعة الشعر فى بدوى تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر القاهرة، ١٩٥٣. يعرض بدوى فى الفقرة الرابعة من تصديره لفن الشعر والفلاسفة العرب والترجمة العربية التى قام بها ابو بشر متى بن يونس والتى حفظت فى مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦ عربى. ورسالة الفارابى مخطوط رقم ٣٨٣٢. بمكتبة الديوان الهندى، نشرها اربرى مع ترجمة انجليزية واعتمد بدوى عليها "لقد راجعنا هذه النشر حين نشرنا هذه الرسالة وأفادنا من تصحيحات اربرى التى وافقنا عليها وخالفناه فى بعضها الأخر" مقدمة بدوى : فن الشعر ص٥٢.

(٣٥) كما يتضح من قول بدوى الذى يؤكد أن "النص الذى ننشره هنا لم ينشر من قبل فى آية نشرة لرسالة آراء هل المدينة الفاضلة، كما أنه يختلف كثيراً وأفضل مراراً عن النص. الذى نشره محسن مهدى عن نسخة فى مجموعة قلج على باشا فى المكتبة السليمانية فى استنبول برقم ٦٧٤ ونحن ننشرها هنا عن مخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥ ، بدوى: رسائل فلسفية ص١١

الـرد عـلى جالـنيوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لإعضاء الإنسان" عن نفس المخطـوط، وعـن مخطوط دانشكاه الهيات بجامعة طهران رقم ٢٤٢. ومخطوط مجـلس مـلى طيران، رقم ١٣٦٧، كما يقدم تحقيقاً لرسالة الفارابى فى الرد على يـحيى الـنحوى فى الـرد على أرسطوطاليس عن نفس مخطوط طشقند السابق، ودانشـكاه رقم ٢٤٢، ب ومخطوط ٩٣، بنفس المكتبة. والحقيقة أن محسن مهدى كان قد نشر أيضاً هذه الرسالة[٣٦].

وبالإضـافة إلى هـذه الأعمـال التى قدمها التى قدمها للفارابى فى "رسائل فلسـفية" فـإن تحقيقاتـه لـبعض رسائل الفارابى فى "أفلوطين عند العرب" وفى "أفلاطون فى الإسلام" تضاف إلى هذه الجهود التى قام بها[٣٧].

ومـن تعـليقات بـدوى فى مقدمات تحقيقه على الكندى الذى اهتم أبو ريده بأعمالـه والفارابى الذى شغل به محسن مهدى تتضح حقيقة تمثل سمة أساسية فى كـثير من أعمال بدوى وهى إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطـات وحيدة وتلك مسألة سنناقشها فى تعقيبنا على منهج بدوى فى التحقيق. ويلاحـظ أن هذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقيقات غير من المحققين المشهود لهم فى مجال تخصصهم والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

٣- يحيى بن حوالى (حوالى ٢٩٣هـ-٨٩٣م/ ت٣٧٤هـ-٩٧٤م) :

ذكـرنا فى تحقيقات بدوى لأعمال أرسطو كتاب السماع الطبيعى الذى نشره بعنوان "الطبيعة" لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين مع شروح عدة منها شرح يحيى بـن عـدى الـذى يخصـص له بدوى جزء كبير من الفقرة الرابعة من تصديره للـتحقيق. وهـو يقـدم لنا فى "رسائل فلسفية" تحقيقاً لتفسير يحيى بن عدى "لالفا الصـغرى" من "ما بعد الطبيعة" وهو تفسير جيد لهذه المقالة. وقد اعتمد بدوى فى تحقيقـه عـلى مخطوطيـن هما: مخطوط مكتبة بوهار فى كلكتا ولا يذكر لنا أية

---

(٣٦) كما يتضح مما ذكره بدوى لم نسمح لأنفسنا بإكمال هذه المناقص (فى المخطوط) كما فعل محسن مهدى فى نشرته لهذه الرسالة عن مخطوطتى داشكادة الهيات وحدهما. فنحن لا نقر مثل هذا المنهج فى نشر النصوص". بدوى : رسائل فلسفية ص١٨.

(٣٧) بدوى : أفلاطون فى الإسلام ص٣-٨٣ و١٧٣-١٩٦ وأفلوطين عند العرب ص١٦٧-١٨٣.

بيانـــات عـــنه ومخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥. ويشير إلى اعتماده في تصحيح نص أرســـطو المـــترجم والـــوارد في ثنايا الرسالة على النص الوارد في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق موريس بويج.

٤- ابن سينا (٣٧٠هـ-٩٨٠م/٤٢٨هـ-١٠٣٧م) :

قـــدم بدوي تحقيقات عديدة لابن متخذاً منه موقفاً نقدياً عنيفاً على العكس من إشـــادته بـــابن رشـــد يتضح ذلك في كثير من ملاحظاته خاصة في مجال الشعر. والغـــريب كما سيتضح أن ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية أقرب إلى بدوي في توجهاتـــه الفلســـفية ذات الصـــبغة الصوفية الباطنية. وقد نشر بدوي بالإضافة إلى تلخيص ابن سينا لكتاب الشعر، الجزء الخاص بالشعر من منطق الشفاء(٣٨).

ويقـــدم بـــدوي ضمن كتابه "أرسطو عند العرب" تحقيقات لعدة رسائل لابن سينا هي:

- "شـــرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس" وله عدة مخطوطات يذكرها لنا، وهو يـــبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام، وهي جزء كما جاء في المخطوط من كتاب الأنصاف(٣٩).

---

(٣٨) اعتمد في تحقيق على مخطوطات مكتبة بودلي بوكوك رقم ١١٩ وبودلي هنت رقم ١١١ والديوان الهندي رقم ١٤٢٠ والمتحف البريطاني رقم ١١٣ شرقي ومخطوط وقف السلطان أحمد خان بن غازي ثم مخطوط بخيت رقم ٣٣ (حكمة ٢٤ المكتبة الأزهرية) ودار الكتب المصرية رقم ٨٩٤ وأخيراً المكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٨٢٩ الذي يشمل كل كتاب الشفاء. بدوي: تحقيق كتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٩-٢٠.

(٣٩) ويناقش بدوي مسألة هذا الكتاب، وهو من عشرون مجلدة، شرح فيه ابن سينا جميع كتب أرسطو وانصف فيه بين المشرقيين والمغربيين. ويخلص بدوي إلى أن هذا الكتاب لم يحرر نهائياً وما حرر منه قد فقد. ولم يجد ابن سينا من الوقت ما يدفعه إلى إعادة كتابة هذا المفقود، ولا التحرير النهائي للكتاب ثم يناقش مسألة ما إذا كانت النصوص الثلاثة التي يقدمها هي من "الأنصاف" ويجيب بنعم لأسباب عديدة يذكرها لنا. وأخيراً يناقش اسم الكتاب ليؤكد لنا أن اسمه الحقيقي كتاب "الأنصاف والانتصاف" د. بدوي : أرسطو عند العرب، ص٣٠.

- كما ينشر له في نفس المجلد تفسير كتاب "أثولوجيا" وهو النص الثاني من كتاب الإنصاف عن مخطوطين(٤٠) ويشير بدوي في تحقيقه إلى أمران هامان الأول هو أن ابن سينا لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه فيما يرى ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يوجد ما افترضه كراوس من ابن سينا طعن في صحة نسبة "أثولوجيا" إلى أرسطوطاليس(٤١).
- والنص الثالث الذي ينشره عن نفس المخطوط رقم ٦ هو "التعليقات" على هوامش كتاب "النفس لأرسطوطاليس"(٤٢).

والنص الأكبر من هذه المجموعة هو كتاب "المباحثات" ينشره عن نفس المخطوط وإن كان له عدة مخطوطات أخرى يشير إليها ويستبعدها. وهو في الأصل أسئلة وضعها بهمينار بن المزربان (ت ٤٣٠هـ-١٠٣٨م) وأجاب عنها سينا وتتناول كما لاحظ البيهقي "غوامض المشكلات"(٤٣).

ويقدم لنا أخيراً "رسائل ابن سينا" عن نفس المخطوط: الأولى يرجح أنها من وضع أحد تلاميذه. والثانية مهمة لأن فيها أخبار قيمة عن تاريخ كتاب "الأنصاف" فضلاً عما فيها من فوائد عما تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي. ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهده ابن سينا لنفسه.

---

(٤٠) مخطوط ٦ حكمة وفلسفة دار الكتب المصرية ، ورقم ١٠٢ المكتبة التيمورية مخطوطات شرقية ٥٣٦ أكسفورد لكن بدوي لم يراجعه، وقد قارن بين شرح ابن سينا وبين أصل النص كما جاء في نشرة ديتشريشي لاثولوجيا ويعلق على ذلك بأنه وجد بعض العناء في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سينا وذلك لأنه (ابن سينا) نادر ما يشير إلى النص بحروفه.

(٤١) المصدر السابق، ص٣٠.

(٤٢) وإن كان يشير إلى أن المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد باستنبول به شرح كتاب النفس لابن سينا بالفارسية ولكنه لم يطلع عليه. وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ولذا كما يقول بدوي فإن لب كتاب "الإنصاف" ووظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص المصدر نفسه ص٣٤.

(٤٣) المصدر نفسه ص٣٨.

وتشكل هذه النصوص أكثر من نصف الكتاب أو ثلثيه (حوالى مائتين صفحة من ٣٣٣ صفحة) والجزء الأخير عبارة عن مقالات للإسكندر الأفرديسى فى مسائل من فلسفة أرسطو، عشر مقالات نشرها عن المخطوط ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق(٤٤).

- تحقيق كتاب البرهان لابن سينا، القاهرة، ١٩٥٤. ويتناول بدوى فى أولى فقرات تصديره معنى البرهان عند ابن سينا وعند العرب، حيث يتناول ترجمته الكتاب وشراحه اليونان ثم المسلمين ويخصص الفقرة الثالثة لابن سينا وكتاب البرهان "فالشيخ الرئيسى استعرض مواد البرهان، يحاذى قول المعلم الأول حيناً كأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبته إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء فى أغلب الأحيان. فكان عن ذلك العرض الواضح المستقصى الدقيق الذى جاء نسيج وحده"(٤٥). ويتساءل مستنكراً هل فى كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين. ويرى أننا لا نعثر على جديد خليق بهذا الاسم(٤٦). وأخيراً يقدم لنا باختصار أثر كتاب البرهان لابن سينا فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين ففى العصور الوسطى.
- عيون الحكمة، حققه وقدم له بدوى ١٩٥٤ وهو كتاب موجز بسيط يمثل الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، كتاب تعليمى كتبت عليه الكثير من الشروح جميعاً. ولم ينشر من قبل سوى قسم الطبيعيات ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات(٤٧). ورغم أن المصادر لا تدلنا على تأريخ تأليف هذا الكتاب إلا أن بدوى يرجح أن ابن سينا ألفه فى سن النضوج ويفترض أنه فى العشر سنوات الأخيرة من عمره عام ٤١٨-٤٢٨هـ(٤٨).

---

(٤٤) د. بدوى (محقق) أرسطو عند العرب، تشمل رسائل ابن سينا المنشورة فيه ثلثى الكتاب من البداية حتى صفحة ٢٤٩.

(٤٥) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتابه ابن سينا : البرهان، القاهرة حتى ٣٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص٤٤.

(٤٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق عيون الحكمة، وكالة المطبوعات ، الكويت، ١٩٨٠ ص به.

(٤٨) المرجع السابق، ص يط.

وحقـق بـدوى كتاب ابن سينا التعليقات، القاهرة، ١٩٧٣ أملاه وعلق عنه تلميذه بهمينار بن المرزبان. ويرجح بدوى تاريخ تأليفه بين عامى ٤٠٤-٤١٢هـ. ويـورد لـنا تـرجمة بهميـنار ومؤلفاته ومخطوطاتها ونشراتها. وولضع فهرس التعليقات الوارد فى أوائل بعض النسخ فهو أبو العباس الفضل بن محمد ا للوكرى تـلميذ بهمينار صاحب كتاب "بيان الحق وضمان الصدق" مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم ٥٩٠٠ عربى"(٤٩).

وتـثير مقدمـة تحقيق بدوى لكتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذى يكنه لصاحب كتاب الأنصاف وهذا ما سنناقشه الآن.

يـتخذ بـدوى فى مستهل تصديره للكتاب موقفاً عدائياً من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك الوعود التى لم يف شيء منها، لأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة فى تطـور الأدب العربى. يعتمد بدوى على قول جاء فى ختام تلخيص الشعر على لسـان ابـن سينا: "هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعـلم الأول؛ وقـد بقى منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع فى علم الشعر المطلق، وفى علم الشعر بحسب عادة أهل هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصـيل أمـا هـنا فلنقتصر على هذا المبلغ(٥٠). ويستنتج بدوى من هذا النص معـرفة ابن سينا بأن بقية من الكتاب لم تعرف فى العالم العربى الإسلامى فى ذلك الحيـن، وان ابـن سينا كما يتضح من مؤلفاته لم يبدع ولم يجتهد كما وعد فى علم الشعر المطلق(٥١).

---

(٤٩) د. بدوى : محقق كتاب ابن سينا: التعليقات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص٨. وتتضح سعة اطلاع بدوى ومعرفته الدقيقة بالمخطوطات فى تناوله لنسخ التعليقات المخطوطة التى يذكرها ويصفها لنا.

(٥٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا : الشعر من منطق الشفاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص٣.

(٥١) المصدر السابق ص٤ ويخرج بدوى من ذلك بأن وعود ابن سينا ظلت بلا تحقيق، لأنه لم تتح الفرصة أو القدرة على تحقيقها، أو أنها من الأمانى الكواذب التى كان يعلم علم اليقين أنه لن يحققها كما هو شأنه فى المنطق والحكمة المشرقية المزعومة ومن هنا اتهامه لابن سينا بالدعاوى العريضة الزائفة" ص٤.

يرى بدوى أن تطور الآداب الأوربية يرجع إلى التأويلات الجديدة لكتاب فن الشعر بينما جمود الأدب العربى مصدره وعود ابن سينا التى لم تتحقق . وخطورة مسئولية (ابن سينا) هنا بعيدة المدى، فكلنا يعلم المكانة الكبرى التى ظفر بها "فن الشعر" فى العصر الحديث "أن تطور الأدب الأوربى الحديث" كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التى تواردت على هذا الكتاب ومدى اتباعه أو التمرد عليه"[٥٢]. ويتساءل بدوى أما وهذه خطورة الكتاب فماذا عسى أن يكون تأثيره فى تطور الأدب العربى لو أنه ظفر من ابن سينا ثم ابن رشد بما هو خليق به من عناية. يتغافل بدوى عن الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الأوربية والعربية واختلاف تطور كل منها السياسى والاجتماعى وما يترتب على ذلك من تطور الحياة الثقافية والأدبية.

ويرد بدوى وكأنه يتنبأ بنقدنا له "ولا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف فى العالم العربى عنها فى العالم الأوربى إنما العلة كلها فى العقول التى تناولت الكتاب فى العالم العربى فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه. ويزيد من جسامة جناية ابن سينا فى هذا الباب إنه كان أيضاً شاعراً. وكان عليه أن يقدر الشعر إذن ومكانته، فجنى بهذا على الأدب العربى كله[٥٣].

إن هذا الاتهام لا يخفف من حدته بيان بدوى لجهد ابن سينا واشادته به، مثل إيراده بعض الشواهد من الشعر العربى، واستشهاده فى باب المحاكاة بالصور التى رسمها أصحاب مانى وذكره كليلة ودمنة مرة واحدة ومقارنته بين خرافاته والخرافات المستمدة أساساً فى المسرحيات والقصص الشعرى الملحمى بالإضافة إلى انتباهه إلى المعانى الرئيسية فى كتاب الشعر فأجاد التلخيص معرف التراجيديا تعريفاً جيداً يدل على الفهم وإدراكه الفارق الأكبر بين الشعر العربى واليونانى حيث الأخير يبحث فى الأفعال والأخلاق بينما يدور الأول حول الوصف للموضوعات والانفعالات[٥٤].

(٥٢) المصدر السابق ص٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٩.
(٥٤) المصدر نفسه .

والحقيقة أن ما أورده بدوى فى تصديره لهذا العمل ولغيره من مقدمات مستفيضة تؤكد لنا حقيقة هامة وهى أن دراساته التى يقدم بها هذه النشرات وما تثيره من قضايا تمثل القيمة الكبرى فى هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التى تعتمد فى الغالب على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التى يقدمها أو الأدوات التى يستخدمها فى التحقيق.

٥- مسكويه (ت٤٢١هـ-١٠٣٠م) :

حقق بدوى كتاب "الحكمة الخالدة" أو جاويدان خرذ عام ١٩٥٢ وهو مجموعة من حكم الفرس والهند والعرب والروم والإسلاميين المحدثين يقول "عن الكتاب" أنه خير مرآة للروح الشرقية عامة"[٥٥]، ويعطى لنا ملامح وخصائص هذه الروح الشرقية فى بداية تحقيقه. ويحدثنا عن مسكويه ودراساته ورأى أبو حيان التوحيدى فيه وكتبه المختلفة ويقف لبيان النسخ المخطوطة والمطبوعة[٥٦]. ويقيم مسكويه من خلال رأى الناس فيه.

وبالإضافة إلى هذا التحقيق فقد نشر بدوى عدة رسائل لمسكويه هى: مقالة فى النفس والعقل، ومن رسالته فى اللذات والآلام عند مخطوط راغب باشا انبول رقم ١٤٦٣ وقد سبق أن نشر اركون الرسالتين فى مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع عشر عام ٦١-١٩٦٢ بدمشق. ولا ينسى بدوى أن يذكر لنا أن هذه النشرة حافلة بالأخطاء[٥٧].

---

(٥٥) وما يهمنا من حديث بدوى هو ما أورده فى الفقرة الخامسة من تصديره عن مخطوطات الكتاب فهى عديدة بعضها تشمله وبعضها تشمل أجزاء منه، المخطوطات الناقصة هى : أيا صوفيا ٤٣٠٤، والكاملة باريس ٣٩٥٧ والذى جعل منه بدوى أساس تحقيق والفيتكان كان ٤٠٨ عربى، وليدن ٣٨١ عربى (=٦٤٠ فارنر) وطلعت بدار الكتب المصرية ٤٤١٩، ومخطوط استنبول وله مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٦١٧١ وبودل باكسفورد والخلاصة أنه يشير إلى أربعة عشر مخطوطاً ويصفها لنا. د. بدوى (محقق) كتاب مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٠.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٢٢-٢٣.

(٥٧) بدوى : دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ص٥٧-٩٨.

٦- السجستانى (ق ٤هـ- العاشر الميلادى) :

فى تصدير مسهب يتناول بدوى أبا سليمان المنطقى السجستانى: تكوينه العلمى وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته ثم يعرض آرائه فى العقل والنفس والروح والجسم ومسائل الطبيعة والزمان والإلهيات وكيفية فعل الله ومسائل فى الإنسان والخير، والفرق بين النحو والمنطق وغيرها من موضوعات.، فالرجل من الشخصيات الفذة فى تاريخ الفكر الإسلامى. وحين يتناول مؤلفاته يذكر لنا مخطوطاتها المختلفة إن وجدت وينسب له أحد عشر عملاً (٥٨).

وإذا كان النص الأصلى الكامل لـ "صوان الحكمة" تأليف أبى سليمان مفقود فقد بقى منه هذا المنتخب، الذى ينشره بدوى، وما اختصره عمر بن سهلان المساوى، فإن السؤال الذى توجه إلى المحقق لماذا لم يذكر فى العنوان لفظ "منتخب" واكتفى بـ "صوان الحكمة" دون الإشارة إلى أنه ينشر المنتخب؟ هذا ما لم يجب عليه بدوى الذى اكتفى بالقول أن فقدان الأصل الذى كتبه أبو سليمان خسارةَ هائلة.

ويحقق بدوى جهد السجستانى فى هذا العمل الذى ينقسم أولاً إلى قسمين أساسيين متفاوتين فى الحجم: قسم يتناول تاريخ الأطباء وآخر يتناول تاريخ الفلسفة فى العصرين اليونانى والإسلامى. اعتمد السجستانى فى القسم الأول على كتاب يحيى النحوى فى تاريخ الأطباء لما يذكر لنا صراحةً فى مخطوط بشير أغا، ويبين بدوى أن بين هذا القسم والفصل الذى عقده ابن النديم فى الطب والأطباء فى

(٥٨)هى: "مقالة فى مراتب قوى الإنسان"، مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خامسة" وله كلام فى المنطق، "و"مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها". وتعاليق حكمية وملح ونوادر" ورسالة فى اقتصاص طرق الفضائل" "رسالة فى المحرك الأول" و"مقالة فى الكمال الخاص بنوع الإنسان ثم رسالة فى وصف الوزير أبى عبدالله بن العارض ورسالة فى السياسة" وأخيراً صوان الحكمة التى انتخب منها روايتان إحداهما طويلة توجد فى عدة مخطوطات يذكر لنا خمسة منها هى: بشير أغا برقم ٩٤٤ ومراد ملا برقم ١٤٣١ وكوبريلو برقم ٩٠٢ وفاتح برقم ٣٢٢٢ وجميعها باستنبول ثم نسخة المتحف البريطانى الذى لم يذكر رقمها ولم يشر إليها أو يطلع عليها أو يعتمدها فى التحقيق. والرواية المختصرة قام بها عمر بن سهلان الساوى وقد انفردت بإيراد فصل عن الفارابى يورده بدوى فى تحقيقه. ويتناول بالتفصيل المخطوط رقم ٩٤ فى كتاباته مجلس شوارى ملى فى طهران ويذكر الرسائل المهمة فيه ، بدوى : محقق صوان الحكمة وثلاث رسائل للسجستانى، طهران ١٩٧٤، ص٢٥-٣٤.

الفهرســـت مشــابهة واضـــحة. وفى القســـم الثانى خاصة عن الفلسفة فى العصر اليونـــانى كـــثير مـــن الآداب التى نجدها فى كتاب المبشر بن فاتك "مختار الحكم ومحاسن الكلم" الذى نشره بدوى نفسه. وفى هذا القسم استعان السجستانى بما ورد فى كـــتاب حـــنين بن اسحق "نوادر الفلاسفة"، وقد نشره بدوى أيضاً فى نفس العام ١٩٧٤ ويتناول الجزء الثانى المشتغلين بالفلسفة فى الإسلام ويبدأ بفصل عن حنين بـــن اسحق وبه عن السجستاننى، من المرجح كما يرى بدوى أنه ليس بقلم المؤلف لأنـــه قـــد حـــرر بضـــمير الغائب وليس المتكلم، وأنه من وضع من انتخب أقوال "صـــوان الحكمـــة" وفى الـــنهاية يذكر المخطوطات التى اعتمد عليها وليس بينها مخطـــوط المتحف البريطانى والاعتماد الأساسى على مخطوط بشير أغا كما يذكر لنا(٥٩).

٧- المبشر بن فاتك (من الخامس هـــ/ الحادى عشر م) :

وبنفس طريقة بدوى فى تحقيقاته يبدأ بتصدير مطول من عدة فقرات، يتناول فى الأولى كـــل مـــا يتعـــلق بالكتاب، الذى يعد أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة استقى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة. ويقارن بدوى بالفصل الذى عقده ابن النديم عن أخـــبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة فى ذلك. ويلاحظ أن ابن فاتك لم يـــنقل عن ابن النديم وأن كان هناك بعض الشبه بين ما جاء فيه وما فى كتاب حياة الفلاســـفة لديوجين اللائرسى والأهم من ذلك هو ملاحظة الأقوال التى أوردها ابن فاتك وهى ذات ديباجة عربية خالصة لا تشم منها رائحة ترجمة(٦٠). وفى الفقرات

---

(٥٩) المصدر السابق ، ص٧٥.

(٦٠) د. بدوى : مقدمة تحقيق مختار الحكم ومحاسن الكلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٤. ويعرض بدوى فى تحليل هام فى الفقرة الخامسة للكتاب فى الأسبانية ويشير إلى الترجمة اللاتينية والفرنسية ومخطوطاتها والبروفنصالية والإنجليزية ومخطوطاتها. ويناقش الرواية الأصلية فى الترجمة الأسبانية (الفقرة التاسعة) ويقارن الترجمة الأسبانية بالأصل العربى. والنتيجة النهائية التى يستخلصها من هذه المقارنة أن نالترجمة الأسبانية فى الرواية الثانية التى تمثلها مخطوطات الأسكوريال رقم h1116 والأهلية بمدريد رقم ١٧٨٢٢، ١٧٨٥٣ وهى الأصيلة أما الأخرى فملفقة. وأن هذه الترجمة تساير الأصل العربى فى الترتيب ودقة الترجمة ولا تخالف الأسبانية الملفقة ويبذل فى هذا جهداً كبيراً إخراج الكتاب فردوداً بالفهارس والكشافات.

الـتالية يعرض بدوى على التوالى للمؤلف واعماله ثم ما نقل عنه وما نشر منه ثم يذكر لنا المخطوطات العربية للكتاب التى استعان بها في التحقيق ويصفها لنا[٦١].

٨- حازم القرطاجنى :

اهتم بدوى في مرحلة مبكرة بحازم القرطاجنى ونظريات أرسطو في الشعر والـبلاغة (١٩٦١) فمقابل اهتمام السابقين امثال : بروكلمان واميلوجرسيه جومث ومهدى علام بمقصورة حازم الشهيرة فإن اهتمام بدوى انصب على "منهاج البلغاء وسـراج الأدبـاء في البلاغة، الذى عقد فيه فصلاً طويلاً تناول نظرية أرسطو في الشـعر والـبلاغة!! فـلأول مرة نجد في كتاب لأحد علماء البلاغة الخلص غير الفلاسفة عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة في التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربى[٦٢].

وحازم في نظر بدوى هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها في كـتب البلاغة العربية. وقد في تناوله للمحاكاة أبرز مجهود شخصى، لقد أبان في هـذا الفصل كما يقول بدوى عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة في تحليل المعانى في الجماليـة بحيث نستطيع أن نؤكد أن حازم قدم في هذه الصفحات أول محاولة في عـلم الجمال"[٦٣]. وقد حقق بدوى "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" عن مصورة من مخطوطة مكتبة جامعة الزيتونه موجودة بدار الكتب رقم ٦٣٣١هـ.

ويمكـن القول إن هذا التحقيق وما كتبه في التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عـن "الخطابة" و"الشعر" لأرسطو والشروح والتلخيصات العربية عليهما يوضح لنا جانباً هاماً من اهتمامات بدوى، هو الجانب الأدبى، إلا أنه للأسف وهذا ما ننتظره مـنه لـم يكتب لنا دراسة وافية عن أسس علم الجمال ويكاد يكون هذا هو الجانب الفلسـفي الوحيد الذى لا نجد له فيه إسهام، رغم دراساته الأدبية المتعددة وترجماته للشعر والمسرح الأوربى وإبداعاته القصصية والشعرية!؟

---

(٦١) المصدر السابق، ص١٧-٢٢.

(٦٢) د. بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، القاهرة ١٩٦١، ص٢

(٦٣) المصدر السابق، ص٦.

٩- ابن باجة (ت ٥٣٣هـ ١١٣٨ م) :

اهـتم بدوى في كتابه "رسائل فلسفية" بابن باجة، الذى نشر له أربع رسائل اعـتماداً على مخطوط طشقند[٦٤]. يعرض لما جاء فيه من رسائل وهي : "رسالة في المـتحرك"، و"رسـالة في الوحدة والواحد" ولم يرد لها عنوان بل أدمجت في الرسالة السابقة "مقالة في الفحص عن القوة النزوعية" و"القول في القوة النزوعية". ويشـير بدوى للنشرات السابقة لرسائل ابن باجة التي قام بها اسين بلاسيوس[٦٥]، ونشـره المعصومي لكتاب النفس وماجد فخرى لرسائل ابن باجة الألهية (بيروت، ١٩٦٨) ثـم يعـرض للرسـائل التي ينشرها والتي وردت بمخطوط طشقند وهي "رسـالة في المـتحرك" و"الوحدة والواحد" والرسالتين التاليتين قد وردتا بمخطوط برلين رقم ٥٠٦٠[٦٦].

١٠- ابن رشد (٥٢٠هـ - ١١٢٦م/ ٥٩٥-١١٩٨م) :

نتـناول في خـتام هذه الفقرة عن تحقيقات بدوى للشروح والتلخيصات التي قدمهـا الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية وكذلك مؤلفاتهم، أعمـال ابـن رشـد الذى حظي بتقدير واحترام بدوى أكثر من غيره من الفلاسفة العـرب. وأول هذه الأعمال شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو، الذى نشره بدوى مع الترجمة العربية القديمة، على أساس عشر مخطوطات ولن كان لم يذكر

(٦٤) وهي رسائل جديدة تضاف للمجموعات المعروفة حتى الأن من مخطوطات رسائل ابن باجة وهي كما يذكرها لنا: مجموعة مكتب بودلي باكسفورد تحت رقم Pocockec 206، ومجموعة برلين رقم ٥٠٦٠ وفهرست الفرت لمخطوطات برلين العربية، وأخيراً مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ ويضيف المخطوط الجديد (طشقند رقم ٢٣٨٥) رسائل أخرى عن هذه المجموعات السابقة، بدوى : رسائل فلسفية ص١١٦-١٣٦.

(٦٥) انظر دراستنا عن اسين بلاسيوس، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد ٢٧، ١٩٩٥، ص ١٠٧-١٢٣.

(٦٦) د. بدوى : رسائل فلسفية ص١٣٤-١٣٦ ويذكر بدوى في ختام حديثه أن هناك مجموعة أخرى منها ولم يشر إليها أكثر من هذا يقول "وقد استطعنا الظفر بمجموعة خامسة من رسائل ابن باجة نؤجل الحديث عنها ونشرها إلى فرصة مقبلة "المصدر السابق ص١٣٦ ونشير هنا إلى جهود كل من معن زيادة في دراسة ونشر رسائل ابن باجة وكذلك جمال الدين العلوى.

لـنا سـوى ثمانية فقط في وصفه لها. ويحقق تلخيص ابن رشد إلى سبق أن نشره ف. لازينو F. Lassinio عن المخطوطة الوحيدة (للورنثية Clxxx 54) بيزا ١٨٧٢ وبدوى ينشر عن هذه النشرة[٦٧].

تحقيق تلخيص ابن رشد للخطابة. وهو من التلخيصات أو الشروح الوسطى والـذى يـزيد عـن حجـم نص أرسطو لأنه يتوسع في إيضاح المعاني ولا يتابع أرسطو فيه ابن رشد فقد أغفل الأمثلة التي ذكرها المعلم الأول، لأنه رآها مجهولة للقارئ العربي واستبدل بها نظائرها في الإسلام، ويرى بدوى إنه بذل مجهوداً في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة ووفق كثيراً في هذا. ويعتمد بدوى في تحقيقه على مخطوطات التلخيص الوحيدتين المتبقيتين وهما نسخة ليدن رقم ١٦٩١ ونسخ فيرنتسه رقم ClXXX. 54 وينشر عنها النص كاملاً الذى سبق أن نشر لازينو جزء منه عام ١٨٧٨.

تحقيـق كـل مـن "شرح البرهان"، و"تلخيص البرهان" وفيه يتناول بدوى شـروح ابن رشد على كتاب البرهان، وما كان لها من تأثير في العصور الوسطى الأوربية متابعاً برانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق في العربية" ليبزج ١٨٦١. ويعـرض في عـدة فقرات لتأثير شروح ابن رشد في المنطق في عصر النهضة، وتحـليل مضـمون كـتاب البرهان، والشروح اليونانية على التحليلات الثانية ثم الـترجمة العربية الواردة في تفسير ابن رشد[٦٨] وعلينا هنا أن نشيد بالدقة العلمية للدكـتور بدوى الذى أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا ١٩٥٤ إنه لا توجـد أيـة ترجمات أخرى سوى ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي نقـلها ابو بشر متى بن يونس، إلا إنه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يدقق

---

(٦٧) د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر والشروح العربية عليه. ص١٩٩.

(٦٨) يحقق الدكتور بدوى هذا الشرح عن مخطوط وحيد، هو برلين رقم ٣١٧٦ حيث ينشر لأول مرة هذا الشرح الكبير للنصف الأول من البرهان ويذكر لنا أنه قد راجع النص على الترجمة اللاتينية، طبعة البندقية ١٥٦٠ وذلك حسب ترقيم بيكر Bekker. وفي نفس الوقت نشر مع الشرح تلخيص البرهان لأول مرة أيضا. د. بدوى (محقق) شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص٨-٣٦.

ويحقق هذا القول الذى صار بحاجة إلى تصحيح" وينقل لنا شواهد من النصين وإن كان لا يحدد لنا من هو صاحب الترجمة الموسعة التفسيرية الواردة عند ابن رشد.

تحقيق تلخيص القياس لأرسطو ، الكويت، ١٩٨٨. وفى تصديره يتناول القياس وخصائصه، وعيوب القياس وتلخيص ابن رشد له، وترجمته إلى العربية وشراحه، ويعتمد فى تقديم هذه النشرة على نسخة ليدن ١٦٩١ ونسخة فرنسية CLXXX, 54 واللتان وصفهما فى نشرته لتلخيص الخطابة ١٩٦٠ ويذكر لنا الخلاف بين النسختين فيما يتصل بتلخيص القياس كبير جداً من حيث النقص والزيادة(٦٩) وقد سبق أن نشر بدوى تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" ضمن أرسطو فى النفس القاهرة، ١٩٥٤، عن المخطوط رقم ١١٧٩ فى ينى جامع باستنبول. وبنشر تلخيص القياس يكون بدوى قد أتم نشر كل تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو المنطقية: الشعر، الخطابة البرهان، القياس، ويكون "قد وفى هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه(٧٠).

١١- تحقيقات فى التصوف والدراسات الإسلامية :

تشمل هذه التحقيقات مجموعة النصوص التى قدمها الصوفية والعلماء العرب سواء فى صورة نصوص (كتب) كاملة أو رسائل قصيرة (شذرات وفقرات) ويأتى فى مقدمة هذه الأعمال كتابات الصوفية المسلمين.

أ- فى التصوف :

وللتصوف أهمية كبرى ليس فقط فى تحقيقات بدوى بل فى تكوينه الفكرى وميوله الدراسية بحيث يستطيع الباحث أن يؤكد أن التصوف يعد من أكثر العلوم

(٦٩) يشير بدوى إلى الفصل الطويل الوارد فى نسخة ليدن وليس له مقابل فى نسخة فيرنتسه ولا فى الترجمات اللاتينية مؤكداً أن ذلك يعنى أن النسختين لم ينقلا عن أصل واحد. ويرجح أن هذه الزيادة من إضافة ابن رشد نفسه فى مراجعة لاحقة. بدوى : مقدمة تحقيق تلخيص القياس لأرسطو . الكويت ، ١٩٨٨، ص٢٣.

(٧٠) المصدر السابق ص ٢٤.

الإسلامية ملائمة لنزعة بدوى الإنسانية كما يؤكد لنا فى دراسته "الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى" وفيه قدم أهم أعماله، وهو النزعة التى عن طريقها يتطلع الروح إلى المطلق - التى جذبت الفكر العربى الإسلامى تجاه النزعة الأفلاطونية المحدثة قديماً وتجاه الفلسفة الوجودية المعاصرة حديثاً لأنها التعبير الأصيل للروح الإسلامى وتنقسم أعماله فى مجال تحقيق الأعمال الصوفية إلى مجموعتين، الأولى: تجمع بين التحقيق والتأليف وأحياناً الترجمة وتشمل على: "شهيدة العشق الإلهى رابعة العدوية"، "شطحيات الصوفية"، "الإنسان الكامل فى الإسلام"، "تاريخ التصوف فى الإسلام". وتشمل المجموعة الثانية تحقيق كتاب للتوحيدى" الإشارات الإلهية"، و"رسائل ابن سبعين".

شهيدة العشق الإلهى : رابعة العدوية : وهذا العمل من الدراسات المبكرة التى امتزج فيها التأليف بالتحقيق . وإذا كان الغالب على كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام" ١٩٤٧ ترجمة دراسات وضعها مستشرقون عن الصوفية فإن "شهيدة العشق الإلهى..." ١٩٤٨ يجمع بين الدراسة والتحقيق فى قسمين. الأول دراسة عن رابعة والثانى نصوص منشورة وغير منشورة فى أخبارها. يهمنا منها غير المنشور وقت صدور العمل والتى اعتمد فيها على مخطوطات لابن الجوزى والمناوى والجامى والملطى والمقدسى والذهبى ومعظم هذه المخطوطات بالمكتبة الظاهرية بدمشق والأهلية بباريس ودار الكتب بمصر(٧١).

شطحيات الصوفية : ويتضمن دراسة هامة للشطح عند الصوفية ثم كتاب "النور من كلمات ابى طيفور" وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحيات ابى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى. ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى من المجموع رقم ٥٠٠٨ علم بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ثم ملحق بنصوص غير منشورة خاصة بأبى يزيد البسطامى. ويذكر لنا بدوى المخطوطات التى نقل عنها للنص الأول وهى اثنين وذلك بارشاد من استاذه ماسينيون الأول رقم ٢٧٨٤ بمكتبة الأوقاف ببغداد والثانى ملك ماسينيون. كما يذكر مخطوطات الملحق(٧٢).

---

(٧١) د. بدوى : شهيد العشق ، رابعة العدوية. القاهرة، ١٩٤٨، ص١٦.

(٧٢) د. بدوى : شطحيات الصوفية، الجزء الأول أبو زيد البسطامى ١٩٤٩ وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٨، ط، ص٥٢.

الإنسان الكامل في الإسلام : ويتكون هذا العمل الثالث من مجموعة دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها ١٩٥٠. وهو يحتوى بالإضافة إلى ترجمة دراستين حول الإنسان الكامل في الإسلام لكل من هانز هاينريش بكر ولويس ماسينيون "نص خطبة البيان" من تحقيق بدوى، الذى يذكر لنا أن له مخطوطين بباريس، أشار واعتمد على أحدهما وهو رقم ٢٦٦١ باريس ولم يشر إلى الآخر كما قدم لنا ملحقاً ثانياً بنصوص غير منشورة حققها وهي: نصوص من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القنوى، الظاهرية رقم ٥٨٩٥ علم، ولابن قضيب البان: المواقف الإلهية رقم ١٠٤ تصوف تيمور بدار الكتب المصرية.(٧٣).

تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني ١٩٧٥: يقدم لنا فيه سيرة إبراهيم بين أدهم من خلال مادة علمية يعتمد فيها على المخطوطات، في شكل يمتزج فيه التأليف بالتحقيق خاصة في الفصل الرابع.(٧٤)

التوحيدى : الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية" : يحقق بدوى للتوحيدى الذى يجعل منه أحد أعلام الوجودية الجزء الأول من الإشارات الإلهية، ١٩٥٠.

يقدم بدوى وصفاً تفصيلياً للمخطوط؛ فهي قديمة جداً من أقدم ما بقى لدينا من مخطوطات عربية(٧٥) إلا أن أهم ما يستوقفنا في التصدير هو حكمة على التوحيدى بغلبة الصفة الفنية على حساب المعنى والتجربة الروحية في بعض

---

(٧٣) د. بدوى : الإنسان الكامل في الإسلام. وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص١٤٧.

(٧٤)وهو يعتمد على "سير إعلام النبلاء" للذهبى جـ٦ المخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستنبول كما يشير إلى مجموعة من المخطوطات الأخرى التى اعتمد عليها د. بدوى : تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثانى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥، ص٢١٨.

(٧٥)وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن التصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية بدمشق. ويشير إلى مختصر له مع شرح قام به عبدالقادر المقدس الشافعى (ت٩٣٤هـ) ومنه نسخة ببرلين ج٣ رقم ٣٨١٨ عنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٤١٧٩ أعتمد عليها بدوى في تحقيقه. د. بدوى : مقدمة تحقيق كتاب التوحيدى. الإشارات الإلهية، الكويت، ١٩٨١، ص٣٢

المواضـــع، إلا أن ذلك ليس بقادح فى شىء كما يقول فى القيمة الخطيرة التى لهذا الكـــتاب، وقد قدم الأستاذ أحمد صقر فى مجلة الثقافة نقداً مسهباً لتحقيق بدوى لهذا الكتاب[٧٦].

رسائل ابن سبعين : حققها وقدم لها بدوى، القاهرة، ١٩٦٥ حيث يتناول فى الـتقديم حياة ابن سبعين ومذهبه فى وحدة الوجود، ويقارنه بهيجل والغزالى معتمداً عــلى مخطــوط وحيــد[٧٧]. وقد سبق له نشر بعض هذه الرسائل فى مجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد[٧٨].

ب- تحقيقات متنوعة فى الدراسات الإسلامية :

مؤلفات ابن خلدون :

بمناسـبة احــتفال المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكرى ابن خــلدون يناير ١٩٦٢ عهد إلى بدوى بتأليف هذا الكتاب لإحصاء آثاره ووصف ما تــبقى لدينا عنها من مخطوطات ولاستقصاء ما كتب عنها من دراسات وما ترجم مــنها إلى ســائر الــلغات. وبعد أن يقدم لنا بدوى لوحة حياة ابن خلدون يعرض لــلمؤلفات الصــغرى، لباب المحصل ثم تلخيصه كتب ابن رشد وتقييد فى المنطق وكتاب فى الحساب وشرح موجز فى أصول الفقه ومصورلتها رقم ٤٢٩٩ ب بدار الكــتب لمصــرية، ومخطــوط الســيد أحمد بن المليح الفاسى، ونشرة الكتاب فى اســتنبول ١٩٥٨. ثــم يعرض لكتاب ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العــرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، خاصة المقدمة وتــاريخ تأليفهــا ويقف طويلاً أمام مخطوطات المقدمة وباقى العبر وديوان المبتدأ

---

(٧٦) أحمد صقر : الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدى، مجلة الثقافة، القاهرة، إعداد ٦٢٩-٦٢٣-٦٣٤.

(٧٧) هو ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. وهو كما يصفه عبارة عن مجموعة مصطنعة مؤلفة من عدة مخطوطات كانت مستقلة ثم ضمت فى مجلد واحد. كما يرجع بدوى أيضاً إلى مخطوطات رسالة "بد" العارف جار الله رقم ١٢٧٣ وبرلين ١٧٤٤، د. بدوى : مقدمة تحقيق، رسائل ابن سبعين ، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٢، ١٣.

(٧٨) هى رسائل: النصيحة، عهد ابن سبعين لتلاميذه، الإحاطة.

والخبر. ويعرض لمخطوطات القاهرة ثم استنبول ثم باريس ويصف لنا هذا المخطوطات(٧٩). ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات المستقلة من كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً(٨٠).

ويخصص فقرة لترجمة المقدمة والعبر إلى اللغات الأخرى، ثم النشرات النقدية والطبعات مثل نشرة كاترمر (أول نشرة للمقدمة وهى فى نفس الوقت النشرة النقدية الوحيدة لها حتى الآن برغم مرور أكثر من مائة على ظهورها" كما يخبرنا (ص٢٦٠-٢٦٢) ثم نشرات العبر؛ نشرة دى لان، طبعة بولان، نشرة علال الفاسى وعبدالعزيز بن إدريس ثم نشرة الطنجى للتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. ويخصص الجزئين الأخيرين لأخر مؤلفاته وأول ما نقل عنه وهما: وصف بلاد المغرب، كتبه لتيمور لنك، وابن الأرزق "بدائع السلك فى طبائع الملك" وأول من نقل عنه، وأخيراً نصوص فى أخبار حياته وأراء المعاصرين فيه. ثم يذكر لنا ثبتاً بالدراسات عن ابن خلدون باللغات المختلفة العربية وغير العربية.

مؤلفات الغزالى : حين يتناول بدوى الغزالى يقارنه بأرسطو فكلاهما من أعلام الفكر الإنسانى لهذا نسب لهما حشداً هائلاً من المؤلفات مما ألقى على المؤرخين والباحثين صعوبة شاقة ألا وهى التمييز بين الصحيح منها والمنحول. ويتناول تاريخ البحث فى مؤلفات الغزالى منذ كتب حوشة R. Gosche بحثه عن حياة الغزالى ومؤلفاته برلين ١٨٥٨ حتى بحث بويج "البحث فى الترتيب التاريخى لمؤلفات الغزالى" ١٩٥٩ ورغم أن عمل بويج بحث هو أوفى ما ظهر حتى الآن عن مؤلفات الغزالى من حيث حصر عددها والبحث فى ترتيبها والتحدث عن كل

(٧٩) مخطوطات القاهرة: طلعت رقم ٢١٠٦ تاريخ بدار الكتب من أصح النسخ وأكملها، ونسخ ٣٥٥، ٦١٢، ٦٨٤ تيمور تاريخ ونسخ ٢٠٤٦ تاريخ طلعت، ١٠٦٨ تاريخ دار الكتاب والشنقيطى، ومصطفى فاضل رقم ٦٥ تاريخ دار الكتب، ورقم ٢٤٤٠تاريخ تيمور وكذلك رقم ١٨٥، ٥٣٤٣ تاريخ دار الكتب ومخطوط الأزهر رقم ٤٣٦ أباظة ١٢٩. ومخطوطات استنبول ١٧ مخطوط وميونخ سبعة وفيينا اثنتان والمتحف الأسيوى فى لينيجراد ثلاثة والأهلية فى مدريد اثنتان وفى تونس المكتبة العبدلية ١٨، والجامع الكبير ١٥ ثم مخطوطات سلفتر دى ساسى ثلاثة وقطعة فى كونهاجن ثم مخطوطات المكتبة الأهلية فى باريس.

(٨٠) وهى أيا صوفيا رقم ٣٢٠٠ ولسعد أفندى رقم ٢٢٦٨، ودار الكتب رقم ١٠٩ تاريخ م.

كـتاب مـنيا. فإن بدوى مع ذلك يقبل على تقديم مثل هذا العمل وإذا تساءلنا عن المـبرر محصر مؤلفات الغزالى مرة ثانية؟ لأجابنا بدوى أن البحث الذى يقدمه لنا يختـلف عمـا فعله بويج والباحثون من بعده من عدة وجوه والنقاط التى يقدمها لنا تصـلح بـرنامجاً للـتحقيق والـتوثيق العلمى. لقد أراد بدوى أن يقدم للباحثين فى الغـزالى الإداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً(٨١).

ويقـدم لنا تحقيقاً لكتاب الغزالى "فضائح الباطنية " ١٩٦٤ وفيه ينشر لأول مـرة نص الغزالى "الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية وفضائل المتظهرية" فقد نشـر جولـد تسـيهر من قبل قطع منه تعادل حسب تعبير بدوى ثلث العمل عام ١٩١٦ وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة أفاد منها بدوى تماماً فى قسمين الأول؛ مدخل يتناول فيه تأليف الكتاب والثانى تحليل لمضمون الكتاب. ويعرض لما ذكره جولد ليسهر ويضيف إليه.(٨٢)

---

(٨١) ويقدم لنا فى تصديره لوحة حياة الغزالى، وفهارس المخطوطات الغربية والعربية والتركيبية والفارسية (ص:٤-٧:٤) ويتناول فى القسم الأول الكتب المقطوع بصحة نسبتها للغزالى مرتبة حسب تاريخ تأليفها كما جاء فى الفهرس (١-٧٢) إلا أن هذا الرقم غير دقيق فقد ذكر بدوى فى بداية هذا القسم إنها ٦٩ مؤلف والحقيقة أنها ٧٢. والقسم الثانى كتب يدور الشك فى صحة نسبتها للغزالى، والثالث كتب من المرجع إنها ليست للغزالى . والقسم الرابع، أقسام من كتب للغزالى أفردت لها كتبا مستقلة بعناوين مغايرة. والخامس كتب منحولة والسادس كتب مجهولة الهوية والسابع مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالى.
ويتضح فى هذا القسم الأخير إطلاع بدوى الواسع على المخطوطات وفهارسها فى معظم مكتبات العالم باللغات المختلفة التى يتقنها. كما يتضح نفس الأمر فى الملحق الذى قدمه لنا بعنوان "نصوص غير منشورة، وقليل منها منشور كما يخبرنا خاصة بمؤلفات الغزالى يشير إليها (المخطوطات) فى عشرات الصفحات.

(٨٢) ويخصص الفقرة السابعة من التصدير للحديث عن تحقيقه مؤكداً أن نشرته هى النشرة الكاملة للعمل فلم ينشر جولد تسيهر سوى ثلث الكتاب، ولم يعتمد إلا على مخطوط واحد هو مخطوط المتحف البرطيانى رقم ٧٧٨٢ لأنه لم يعلم بوجود غيره أما نشرة بدوى فتعتمد على مخطوطين هما مخطوط المتحف البريطانى ومخطوط جامع القرويين بفاس. ويقارن بدوى بينهما مفضلاً الأول ويشير إلى مخطوط ثالث بدمشق فى حوزة أصحاب مكتبة عبيدة، إلا أنه لم يحصل على نسخ منه وهو كما يذكر لنا يعتمد على المخطوط الأول مع إثبات الفروق بين النسختين، د. بدوى (محقق) فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. د.ت.

رابعاً : منهج بدوى وخصائص تحقيقاته :

علينا أن نشير فى البداية إلى أن التحقيق عند بدوى ليس هدفاً فى ذاته منفصلاً عن الجهد العلمى، فالغاية التى يستهدفها لم تكن مجرد نشر الأعمال الفلسفية يونانية أو إسلامية، بل أن هناك هدفاً آخر أكثر طموحاً يسعى إليه هو إعادة تقديم "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" سواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو التحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معاً، وربما داخل العمل الواحد من أجل تحقيق هذا الهدف، الذى تحدد فى عنوانه ثانى كتبه.

ويتضح هذا الهدف عبر تلك الدراسات التمهيدية التى يصدر بها أعماله حيث يضع العمل الذى يقوم بتحقيقه فى سياق مشروعه، ويكتمل ذلك بما يستخدمه من أدوات وما يقدمه من فهارس وكشافات، والتى يأتى معظمها فى شكل ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها فى اليونانية واللاتينية. الغاية إذن أن يسهم التحقيق فى المشروع الفلسفى لبدوى. وهو مشروع ترجع جذوره إلى أحمد لطفى السيد وطه حسين اللذان سعيا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التى ترجع للحضارة اليونانية. هنا نعيد مرة ثانية تلك العبارة التى وردت فى تصديره لتحقيق كتاب "المثل الأفلاطونية" والتى يقول فيها: "... إن لنا فى المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد فى هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده بل أيضاً بالنسبة إلى التراث الإنسانى العام"[(٨٣)] التحقيق إذن هو السبيل إلى الكشف عن التراث الفكرى العربى ودوره فى إثراء الفكر الإنسانى.

وإذا حاولنا معرفة كيف يسهم التحقيق فى إثراء الفكر الفلسفى العربى فإن الإجابة التى يقدمها بدوى، والتى توضح أن غاية النظر فى المخطوطات هى التواصل مع إنجازات القدماء، وذلك لأنها تقدم لنا عوناً كبيراً يتمثل فى إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التى تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد فى إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. يقول: "... لذا ترانا فى حاجة ملحة إلى الاستعانة

(٨٣) د. بدوى : مقدمة تحقيق المثل الأفلاطونية، المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، ص٦١.

بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذى نرنو بأبصارنا ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النشر الفلسفي الجديد الذى نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده".[٨٤]

يقدم لنا بدوى في عبارة صريحة طريقته في التحقيق، وذلك في الفقرة الحادية عشر من تصديره "أرسطو عند العرب" تحت عنوان (منهجنا في النشر) والتي يقول فيها : المنهج الذى اتبعناه هنا منهج بسيط، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معا، وهو أن تجيد قراءة المخطوط على تدبر وحسن فهم. وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون لو بالأحرى أخطئوا فيه"[٨٥]. ورغم أن عبارة بدوى تبدو أقرب إلى النصيحة النظرية حول الطريقة الإجرائية في التعامل مع النصوص، إلا أنه يقدم لنا تفصيلات دقيقة في عدة ملاحظات يدعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها وهى :

١- أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استنفاده في البحث عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في المجهود الذى يجب أن يبذله في إجادة القراءة.

٢- ألا يثقوا مطلقا بنسخ النساخ، وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها.

٣- أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة.

٤- أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وإلا يهملوا مطلقاً أية علامة.

ومن الواضح أن بدوى يعتمد على القراءة وعلى التحليل اللغوى والتناول الداخلي للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجي الذى

---

(٨٤) د. بدوى : مقدمة تحقيق منطق أرسطو، دار القلم بيروت ، ١٩٨٠، ص٩.

(٨٥) د. بدوى : مقدمة أرسطو عند العرب. ص٦٤-٦٦.

ينتقده بدوى فى موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له فى تحقيقاته، فهو يخبرنا أن "المشاكل الفيلولوجية لا يحلها التحليل للباطن بقدر ما يحلها الأدلة النقلية الخالصة، ومهما أوتى المرء من براعة فى التحليل الباطن للنصوص فإن عمله الهائل هذا يظل تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتى به مصدر تاريخى موثوق به. وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءاً خارقاً وجهداً هائلاً ثم انهارت دفعة واحدة. بربح خبر تاريخى بسيط. هذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا فى الأبحاث الفيلولوجية التاريخية نعدها من اثمن ما نحرص عليه وندعو الباحثين ألا يسرفوا فى طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقى بل يتربثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة، وما أكثر ما يكتشف كل يوم خصوصاً فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية من الأدلة النقلية التى توضح الحقائق التاريخية"[٨٦].

ويمكن لنا أن نقترب أكثر من منهج بدوى فى التحقيق حين نقرأ طريقة عمله الذى تميزه عن السابقين، والتى قدمها لنا فى مستهل كتابه عن "مؤلفات الغزالى"[٨٧] والتى تصلح أن تكون برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمى ويمكن تحديد ما قام به فى النقاط التالية:

- فقد أحصى جميع ما تيسر إحصاؤه من مخطوطات.
- ودلل على مواضع وجودها، وفصل القول فى وصف مخطوطاتها وذكر مضامين ما لم ينشر منها.
- ذكر ما طبع من هذه المؤلفات وسنوات وأماكن طبعها والطبعات النقدية منها.
- بين ما ترجم منها إلى اللغات الأخرى، وما كتب عنها من دراسات تتعلق بصحتها أو مضمونها فى اللغات غير العربية.
- بين المصادر التى أشارت إلى كل كتاب والإحالات الواردة عنه فى الكتب الأخرى. ليستعين بها الباحث فى بيان الكتاب وصحة نسبته إلى صاحبه.

---

(٨٦) د. بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص١٠.

(٨٧) د. بدوى : مؤلفات الغزالى، ص١٨-١٩.

- رتب الكتب الصحيحة حسب القاعدة السابقة.
- اثبت ملاحق بنصوص معظمها ينشر لأول مرة.

لقــد أراد بــدوى أن يقدم للباحثين ببيانه هذا لطريقة عمله الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق المؤلفات وحصرها، وذلك من أجل أن ينشــر من مؤلفات (الغزالى) الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعيد نشر غير المحقق مــنها نشــراً علميا دقيقا. وقد جاء عمله ع تطبيقا لهذه القواعد، أو بمعنى ادق فإن هــذه القواعــد مستمدة من عمله وهى تظهر فى معظم تحقيقاته وليس فقط مؤلفات الغــزالى. فالدكــتور بــدوى كما اتضح لنا من الفقرات السابقة قدم لنا العديد من الــتحقيقات فى كافــة مجالات الفكر الفلسفى مستخدماً فى نشرها تلك القواعد التى أشــار إليهــا. وتتسم هذه التحقيقات بمجموعة من السمات يمكن أن نشير إليها لما تلقيه من ضوء على منهجه فى التحقيق وتطبيقه لهذا المنهج وعلاقة ذلك بمشروعه الفلسفى.

الســمة الأولى : الشــمولية وعــدم التخصيص فبدوى قدم عدداً كبيراً من الــتحقيقات شــملت تــرجمات لنصوص الفلاسفة اليونان وكذلك نصوص الفلاسفة والشــراح العــرب: وعدد من الصوفية المسلمين. فقد اتجهت تحقيقاته على العكس مــن كثير من المحققين إلى الشمولية بحيث غطت أهم النصوص الأساسية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السـمة الـثانية هى : الاعتماد فى أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهى مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال الناقص وقراءة الغامض، ومن هنا فــنحن نؤكــد على أهمية التحقيق اعتماداً على أكثر من مخطوط أو التريث ريثما تظهر مخطوطات أخرى، ومع هذا ، وبالرغم من لجوء بدوى فى عدد من تحقيقاته إلى عــدد كــبير مــن المخطوطات، كما فى تحقيقه كتاب الحيوان لأرسطو، وسر الأســرار عــن ١٨ مخطوط. وجوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى لجالينوس وفقــرات مــن أفلاطــون فى تقويــم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية عن مخطوطيــن وإن كان هناك مخطوطات أخرى لم يشر إليها موجود مصورات منها

بدار الكتب المصرية ومعهد المخطوطات العربية بالقاهرة[٨٨] ومختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشرين فاتك، والبرهان لابن سينا وتلخيص الخطابة وتلخيص القياس لابن رشد وغيرها. ومع هذا فالغالب على تحقيقات بدوى الاعتماد على مخطوط واحد كما نجد فى الأعمال التالية :

تحقيق منطق أرسطو عن مخطوط باريس رقم ٢٣٤٦، السماع الطبيعى (ت الطبيعة) ليدن ٥٨٣ فارنر، الآثار العلوية ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، فصول من مقالة اللام مخطوط رقم ٦ بدار الكتب حكمة وفلسفة، الأخلاق إلى نيقوماخوس مخطوط القرويين بفاس، "كتاب المسائل المنحول لأرسطو" (فى الأفلاطونية المحدثة عند العرب) مخطوط ميونج رقم ٢٧٥، نواميس أفلاطون ليدن رقم ١٤٢٩ "وصية أفلاطون الحكيم" مجلس شورى على بطهران ٥٢/١٠، فى العقل و"الحيلة لدفع الأحزان" (الكندى) أيا صوفيا ٤٨٣٢، رسالة الملة الفاضلة للفارابى عن مخطوط طشقند، وأن كان لها مخطوطات أخرى نشر على أساسها محسن مهدى نشرته وهى مخطوط قلج على بلشا.وتعليقات ابن سينا، مخطوط ٦م بدار الكتب، والمباحثات له أيضاً عن نفس المخطوط وللأخير عدة مخطوطات يشير إليها بدوى ويستبعدها، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجنى عن مصورة بدار الكتب رقم ٦٣٣١ منقولة عن مكتبة الزيتونة بتونس، و"شرح البرهان" و"تلخيص البرهان" مخطوط ميونخ رقم ٣١٧٦، وتلخيص ابن رشد الحاس والمحسوس عن مخطوط ١١٧٩ ينى جامع باستنبول، ورسالة عبدالغنى النابلسى فى حكم شطح الولى المجموع رقم ٥٠٠٨ بالمكتبة الظاهرية بدمشق ونص خطبة البيان نشرها فى "الإنسان الكامل" عن مخطوطين أشار إلى أحدهما ٢٦٦١ ولم يشر للثانى، و"مراتب الوجود" لصدر الدين القونوى عن مخطوط الظاهرية رقم ٥٨٩٥ عام، وابن قضيب البان "المواقف الالهية" رقم ١٠٤ تصوف تيمور، وكتاب الإشارات الإلهية للتوحيدى عن مخطوط ٨ تصوف ١٣٣٤ بالمكتبة الظاهرية ورسائل ابن سبعين عن المخطوط رقم ١٤٩ تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب.

---

(٨٨) نقوم حالياً بتحقيق هذا العمل المنسوب إلى الفارابى مع دراسة للأخلاق عند الفارابى.

ويرتــبط بالسمة السابقة سمة أخرى يبرزها في نظرنا مشروع بدوى اليناني وهى إعــادة تحقيق بعض النصوص التى سبق تحقيقها من قبل مثل: "جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى"، الذى سبق نشره كراوس، و"فصول من مقالة اللام التى ننشــرها أبو العلا عفيفى و"كتاب النبات" الذى نشره ربرى من قبل فى مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية. ومراتب فلسفة أفلاطون التى نشرها روزنتال، و"نواميس أفلاطــون" التى حققها جبرابيلى، ورسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى فيما نــاقض فيه أرسطو والتى نشرها محسن مهدى، وبعض رسائل عيون الحكمة لابن سينا التى نشرت عدة مرات فى كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ورسالة الكــندى فى العقل ورسالته فى الحيلة فى دفع الأحزان، نشرهما أبو ريدة، ورسالة الفــارابى فى الملة الفاصلة نشرها محسن مهدى ورسائل ابن باجة والتى سبق أن نشــر بعضــها ماجد فخرى ومعن زيادة وجال الدين العلوى. وعدد من نصوص أفلاطون وردت فى سياق بعض الكتابات العربية ينقلها بدوى عن نشرات السابقين عليه كما يفعل ذلك فى رسالة حنين ابن اسحق فيما ترجم من كتب جالينوس بعلمه ومــا لــم يــترجم الذى يوردها لنا فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب دون بيان لمصدرها.

ويرتبط بهذه السمة هجوم بدوى على محققى الأعمال التى يعيد تحقيقها كما يفعــل مع كل من: ماجد فخرى، ومحسن مهدى، ومحمد عبدالهادى أبو ريدة، الذى يصدر عليه حكمين مختلفين يشيد فى الأول بنشرته النقدية الممتازة لرسائل الكندى الفلسفية ويهاجمه مرة ثانية وهو بصدد إعادة نشر وتحقيق رسالتا الكندى فى العقل وفى الحيلة فى دفع الأحزان الذى سبق أن حققهما أبى ريدة.

وتقتضــينا هــذه السمة الأخيرة الوقوف أمام نقد جمال الدين العلوى لنشرة بــدوى لــبعض رســائل ابــن باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوى فى التحقيق ووصفه له بأنه "شيخ المحققين العرب" (٨٩) يرى أنه قد خرق بدون وعى قاعدة من أبســط قواعــد التحقيق العلمى طالما لوح بها هو نفسه وهى التى تؤكد على مقابلة

(٨٩) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجه، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٣٥.

النسـخ في تحقيق النص الواحد إذا ما توفرت لدينا أكثر من نسخة واحدة[٩٠]، كما يـأخذ عـليه أنه لا يبذل جهداً يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو القلقة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق[٩١].

وإذا ما رجعنا إلى تحقيقات بدوي وجدناه يميل إلى تقديم النص كما هو وهو لا يـريد أن يـتدخل بشخصـه في تغيـر عـباراته اللهم إلا في الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التي فقد فقرات منها، هنا يلجأ بدوي للأصل اليونـاني لضـبط وإكمـال النقص في الترجمة العربية. فالأساس هنا ليس النسخة المخطوطـة، بـل الأصل اليوناني إذا وجدت، فالهدف كما أشرنا هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث في الحضارة الإسلامية وفي هذا التوجه قدم لنا بدوي عمله، وفي هذا التوجه نجح إلى حد كبير، وما يحق لنا تسميته مشروع بدوي الفلسفي لا يتمثل في وجوديته فقط بل في جهده في النظر إلى هذا التراث وتحقيقه وتقديمه في أفضل صورة بياناً لدور العرب في تكوين التراث اليوناني.

---

(٩٠) المرجع السابق، ص٣٦.

(٩١) المرجع السابق، ص٣٧.

أبو ريان (*):

والاتجاهات الإشراقية فى الفلسفة الإسلامية(1)

مقدمة :

علينا منذ البداية عند تناول أعمال الرواد الذين مهدوا الطريق للدراسات الفلسفية العربية المعاصرة، والذين أسهموا إسهاماً حقيقيا فى ميدان التراث الفلسفى العربى وتحقيقه أن نتجنب مسلكين أولهما: التمجيد الذى يصل إلى حد التقديس، والذى يتمثل فى إصباغ صفات الكمال على عمل هؤلاء الرواد حيث يسعى الباحث إلى تكريم هذا الرائد أو ذاك حبا له أو خشية منه، والخطورة هنا أن التعامل يكون مع الشخص وليس مع تحليل عمله وإنتاجه، ويتحول الأستاذ إلى رمز لا ينبغى المساس به على حساب العلم. والمسلك الثانى وهو النقيض المباشر لما سبق، حيث يهدف الباحث عامدا متعمدا إلى الهجوم والتجريح والغمز واللمز للحط من قدر الرائد موضع للبحث الذى يكون عمله فى معظم الأحيان أجدى وأكثر أهمية من جهد الباحث نفسه. ومن هنا علينا أن نبحث عن طريق ثالث، منهج واضح المعالم، يتجنب التمجيد والتجريح، الدفاع والهجوم . وإعادة النظر فى جهود الرعيل الأول فى الدراسات والتحقيقات الفلسفية وفى تعاملهم مع تاريخ وقضايا الفلسفة.

ونحن فى أشد الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة المعاصرة فى الثقافة العربية، وطرح بدائل متعددة لكيفية دراستها، والبحث عن انجح المناهج لتحقيق ذلك. واضعين فى الاعتبار ليس فقط الفترة التاريخية التى ظهرت فيها أعمال الرائد، والمرحلة التى وصلت إليها الدراسات الفلسفية العربية فى عصره بل أيضا

(*) نشرت هذه الدراسة فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الخامسة، العدد الخامس.

(1) درس أبو ريان فى جامعة الإسكندرية الفلسفة والاجتماع، وتخرج فيها عام ١٩٤٤ وفيها حصل على الماجستير عام ١٩٥٠، ودبلوم العلوم الاجتماعية، وعين بها مدرسا مساعدا فى نفس العام ، وحصل على الدكتوراة من جامعة باريس (السوربون) ١٩٥٦ وعين مدرسا بعد عودته من البعثة، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس فى عدد من الجامعات العربية هى: جامعة بنغازى ٥٨ – ١٩٦٢م، وبيروت العربية ٦٨ – ١٩٧١ وعين رئيس قسم الفلسفة ثم عميد ا لها عام ١٩٧٧ – ١٩٧٩، وجامعة الرباط بالمغرب ٨١ – ١٩٨٢، وأم درمان بالسودان ٨٢ – ١٩٨٣ ، واستمر فى التدريس بجامعة الإسكندرية، وانشأ مركز التراث القومى والمخطوطات ١٩٨٤ وعين مديرا له حتى وفاته.

تكوينه العلمى ومصادر ثقافته، وما إضافة إلى سابقيه منهجه وموضوعه ونتائجه، واتساق هذه النتائج مع المقدمات التى انطلق فيها، والمنهج الذى اتبعه فى التحقيق وجدته، ودقته ومنطقية تحليله لموضوعه فى إطار تاريخ الفلسفة من جهة، والتاريخ الذى يعيشه بحيث يكون المعيار هو إلى أى مدى استطاعت أعمال هؤلاء الرواد ان تسهم فى الإضافة مهما كانت بسيطة - فى الفلسفة دون الوقوع فى الخطابية أو الشعارات أو العقائد أو الأيديولوجيات.

وعلى هذا الأساس سوف نعرض لتحقيقات الدكتور محمد على، حيث نتناول أولاً علاقته بمدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة، ومصادر تكوينه العلمى، وإنتاجه فى مجال تاريخ الفلسفة، وتحقيق التراث الفلسفى العربى الإسلامى. ونعرض ثانياً نظراته الفلسفية. ونتوقف ثالثاً أمام تحقيقاته الفلسفية سواء فى الفلسفة الاشراقية وتاريخ العلم العربى.

أولا : التكوين العلمى والمؤلفات

ترتبط إسهامات مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة بتاريخ جامعة الإسكندرية الحديثة، الذى لا ينفصل بدوره عن تاريخ الجامعة المصرية[2]. بل لا ينفصل عن تاريخ مصر الثقافى والاجتماعى والسياسى تماما كما ترتبط مدرسة الإسكندرية القديمة فى العصر الهلنسيتى بتاريخ مصر فى عهد الإمبراطورية الرومانية وريثة الحضارة اليونانية، فهى دائما نقطة اتصال بين عالمين: الغرب

(٢) فى إطار الاهتمام بتاريخ الفلسفة فى مصر قدمنا عدة دراسات عن كل من : أحمد لطفى السيد رائد المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر، مجلة القاهرة، العدد ١٠٥ يونية ١٩٩٠ والاهوانى، مجلة القاهرة العدد ١١٤ مارس - يونية ١٩٩١ ، والخطاب الفلسفى عند طه حسين، مجلة فكر، القاهرة، العدد ١٤، وقراءة فى كتابات مى زيادة، مجلة أدب ونقد، العددين ١٧، ١٨، والصوت والصدى دراسة فى الأصول الفلسفية لفلسفة عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، وكتابات بدوى السياسية، أدب ونقد العدد ١٠٠، والديكارتية العربية دراسة فى جهود عثمان أمين الفلسفية وغيره من رواد الفكر الفلسفى، القاهرة ١٩٩٠، والأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، والاتجاهات الجمالية العربية لدى كل من : فؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومجاهد عبد المنعم مجاهد، وأميرة مطر فى كتابنا دراسات جمالية، وتحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية القاهرة العدد ٣٥، وتوفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية، المجلد التذكارى، الذى أصدرته كلية الآداب عن د. توفيق الطويل، ١٩٩٥ وهى كلها محاولات تمهيدية لدراسة تاريخ الفلسفة فى مصر.

اليونـــانى الرومانى قديما والأوروبى حديثا والشرق العربى الإسلامى وهى البداية لعصـــر الترجمة ونقل التراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية، الذى انتقل بتعبير ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد.

وكمـــا ارتـــبطت نشـــأة الجامعة المصرية بالنهضة الوطنية وتاريخ مصر الحديـــث إبان الحرب العالمية الأولى فى العشرينات، نشأت جامعة الإسكندرية مع الحـــرب العالميـــة الـــثانية فى الأربعينات. وكما نستطيع أن نتبين حلقات اتصال التاريخ المصرى الحديث، نستطيع بالمثل أن نرى الاتصال بين الجامعتين، فكلاهما نشـــأ فى عصر نهضة، ومد وطنى، وكلاهما استعان بالأساتذة المصريين والأساتذة الأوروبيين، وكما تلمع أسماء: طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرازق فى جامعـــة القاهـــرة تتلألأ فى جامعة الإسكندرية أسماء: العبادى، وأبو العلا عفيفى، ويوســف كـــرم. بل أننا نجد كثير من الأساتذة العاملين بجامعة القاهرة ،هم أنفسهم القـــائمين بالـــتدريس فى جامعـــة الإسكندرية أمثال: عفيفى، وعلي سامى النشار، وتوفيق الطويل وغيرهم.

ولا يـــنفى تشـــابه ظروف النشأة والتكوين خصوصية كل منهما، فإذا كانت جامعـــة القاهرة هى القلب الذى يرتبط اكثر بالتراث العربى الإسلامى، فإن جامعة الإســـكندرية هى الجـــناح الذى يرفرف شرقا وغربا، والعينين اللتين ترنوان بعيدا عـــبر ساحلها المتوسطى الذى يجسد فكرة طه حسين فى ثقافة المتوسط، بل وفكرة مؤسســـها الاسكندر الأكبر فى ثقافة عالمية(٣) وهو ما ينادى به حاليا تحت مسمى منتدى المتوسط(٤).

ويمكـــن رصد الاتجاهات التالية التى تميز رواد المدرسة الأوائل فى العصر الحديـــث – بصرف النظر عن الترتيب الزمنى – حتى تتضح لنا المنابع التى نهل منها الأستاذ السكندرى ومصادر تكوينه العلمى.

---

(٣) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر طبعة الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢.

(٤) وهو بديل حضارى، علينا التفكير فيه مقابل ما يطرح حاليا تحت مسمى الثقافة الشرق أوسطية التى تهدف إلى تكبيل دور مصر الحضارى الريادى.

١- هناك أولا اتجاه الباحث والمفكر الأشعرى الذى اهتم "بنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" على سامى النشار، تلميذ مدرسة مصطفى عبد الرازق، وامتدادها فى الإسكندرية[٥] الذى تجل جهده فى إبراز أصالة الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام ومـناهج البحث عند المسلمين[٦]، والذي نستطيع تتبع نفس المسار الذى سلكه - مع الاختلاف في موضوعات الاهتمام ومناهج البحث - لدى كل من: أحمد محمـود صبحى[٧]، وجلال شرف، ومحمد عبد القادر، من أساتذة الإسكندرية المعاصرين.

٢- وفى مقـابل هـذا الاتجاه نجد أبو العلا عفيفى الرائد الأول لدراسات التصوف الإسـلامى، وصاحب أول جهد منظم فى الكتابة المنطقية فى العربية، وممثل المدرسـة الإنجـليزية الحسـية، وتلميذ نيكلسون وزميله، والذى قدم دراسات عديـدة فى الفلسفة العامة، وهو بالإضافة لأبحاثه فى التصوف يحمل بين ثنايا نفسه روحا صوفية أصيلة كما يخبرنا تلميذه موضوع الدراسة الحالية، والذى يساعدنا بدوره فى بيان ملامح التمايز بين الرائدين السابقين النشار وعفيفى[٨].

---

(٥) راجع الكتاب التذكارى عن الدكتور على سامى النشار بإشراف د. أحمد صبحي بعنوان "المشكاة"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. وانظر دراسة الدكتور محمد عبد القادر: الأصالة الإسلامية فى كتابات علي سامى النشار فى مؤتمر الإسكندرية الفلسفى يوليو ١٩٩٤.

(٦) راجع مؤلفات على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة فى ثلاثة أجزاء ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، وله من التحقيقات الأعمال التالية : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام للسيوطى، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى، والسياسة الشرعية لابن تيمية، الشامل فى أصول الدين للجوينى، منشأة المعارف ١٩٦٨ (بالاشتراك) سلوة الاحزان لابن الجوزى منشأة المعارف ١٩٦٨ الافحام لأفئدة الباطنية الطغام ليحى بن حمزة العلوى ١٩٧٠، عقائد السلف، منشأة المعارف ١٩٧١، بالإضافة لعدد من المؤلفات..

(٧) تستحق جهود الدكتور أحمد محمود صبحى فى مجال علم الكلام الإسلامى دراسة خاصة، وقد أشرنا إلى جهوده الأخلاقية فى كتاب الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨.

(٨) يتناول د. أبو ريان جهود أستاذه فى دراسته " أبو العلا عفيفى: علم من أعلام مدرسة الإسكندرية الفلسفية المعاصرة " مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، العدد العشرون ١٩٦٦، باعتباره الرائد الثانى بعد يوسف كرم، ويشبهه من حيث المنهج بأفلوطين الذى لم تكن فلسفته سوى أسلوب وطريقة للتطهير ولتحقيق الكشف والمعاينة الروحية. ويميز بين مدرستين فى

٣- ويمــثل يوسف كرم أستاذ الأساتذة، والرائد الأول لمدرسة الإسكندرية الحديثة اتجاهــا ميــتافيزيقيا يميل أكثر إلى ربط الفلسفة بالعقيدة ويدعو إلى التوماوية الجديــدة، وهــو يقــدم لــنا أعماله من خلالها، وهو يحتاج رغم كل الجهود المخلصــة الــتي بحثت دوره وجهده إلى مزيد من البحث[٩] خاصة وأنه ترك بصــمات واضحة لدى أساتذة يبدو ظاهريًا اختلافهم عن توجهه امثال : مراد وهبة وحبيب الشاروني.

٤- ويقدم نجيب بلدى اتجاها يغلب عليه الاهتمام بالميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة كما ظهرت في تيارات الفلسفة الفرنسية ، والذي يقابل عثمان أمين في جامعة القاهــرة[١٠] ولئن كنا نجد لدى صاحب الجوانية امتدادا واقعيا في أستاذنا يحيى هويــدى حيث أن كل منهما يهتم بدور الوعي وأثره، ورواد الوعي، ودورهم في نهضة الشعوب فإننا نجد امتدادا لبلدى في كل من زكريا إبراهيم، وحبيب الشاروني من جهة اهتمامهم بتيارات الفكر الفرنسي المعاصر.

٥- ويزداد التنوع ثراء وخصباً برواد المنطق وتاريخ وفلسفة العلم بدءا من الأستاذ الأول خــريج أول دفعــة من الجامعة المصرية محمد ثابت الفندى ومرورا.

الفلسفة الإسلامية : الأولى مدرسة مصطفى عبد الرازق وتلاميذه، والثانية أبو العلا عفيفي ومدرسته، تتبنى الأولى موقف خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد ادعاءات المستشرقين، والثانية تتبنى مقولة امتزاج الثقافات وتفاعلها، وان الفلسفة الإسلامية تراثا عالميا يخضع لعوامل التأثير والتأثر وتعتبر حلقة من حلقات الفكر الإنساني ولا ترفض آراء المستشرقين الذين لهم فضل العناية بها والكشف عنها. المصدر المذكور ص ٨.

(٩) هناك جهود متعددة في بحث دور يوسف كرم نشير منها إلى ما كتبه نصيف نصار في "طريق استقلالنا الفلسفي"، دار الطليعة بيروت. ومحمد وقيدى في كتابه "حوار فلسفي" يوسف كرم : ميتافيزيقا ارسطية معاصرة، ص ٣٩ - ٨٨، دار طوبقال، الدار البيضاء ١٩٨٥، وأنور مغيث: "يوسف كرم والأصول الإسلامية للتوماوية الجديدة"، دراسات شرقية، باريس، العدد الرابع، ١٩٨٩، ومراد وهبه: يوسف كرم "الفيلسوف العقلي المعتدل": مقالات فلسفية وسياسية، الأنجلو المصرية، القاهرة، والكتاب التذكاري الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، تحت عنوان "يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة" ١٩٨٦.

(١٠) راجع ما كتبه حبيب الشاروني، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومقدمة العمل الذى أصدره تلاميذه في المغرب والذى يجمع محاضراته في تاريخ الفلسفة، وكذلك الفصل الذى خصصناه له في : الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٠. وبحثا د. فتح الله. خليف "نجيب بلدى"، ود. حبيب الشاروني "أفلوطين عند نجيب بلدى "في أعمال مؤتمر الإسكندرية الفلسفي يوليو ١٩٩٤.

بعفيفي أيضا، وعبد الحميد صبرة الذي يشغل حاليا منصب أستاذ كرسي تاريخ العلم بهارفارد خلفا لسارتون[11]، ويتصل نفس الاتجاه أيضا مع الاختلاف في المـناهج والتوجهات لدى الأستاذ محمود فهمي زيدان، وماهر عبد القادر[12]، ومحمد قاسم بدراساتهم المتعددة في المنطق وفلسفة العلوم.

٦- ويـأتي أبو ريان ليكون نتاجا لهذه الاتجاهات المتعددة المتنوعة، ويمثل نسيجا خاصـا فهو أولا يختلف عن هؤلاء الأساتذة الرواد في أنه من أوائل خريجي جامعة الإسكندرية الحديثة[13] أخذ عن عفيفي تخصصه في التصوف، وإن لم يأخذ نزعته الحسية، وأخذ عن النشار اهتماماته الإسلامية الأشعرية، وإن كان لـم يهـتم مثله بعلم الكلام، ومناهج البحث رغم إنتاجه فيهما [14]. وكان مثل بلدي أكثر ميلا للتيارات الفلسفية الفرنسية والاهتمام بتاريخ الفلسفة، وإن اختلفا في تبـني أولهما العقلانية الواقعية والآخر ما أطلق عليه "الوجدانية الواقعية".

---

(١١) بالإضافة لمؤلفاته وترجماته في فلسفة العلم حقق الدكتور عبد الحميد صبرة عدد من الدراسات العلمية العربية تدور معظمها حول الحسن بن الهيثم وهي: شكوك ابن الهيثم على بطليموس، مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩٧١ ، ومقالة ابن الهيثم في الأثر الظاهر على وجه القمر، مجلة تاريخ العلوم العربية المجلد الأول ، العدد الأول، آيار ١٩٧٧ ص ٥ - ١٩، ومقالة ابن الهيثم في كيفية الارصاد، بنفس المجلة، المجلد الثاني العدد الأول آيار ١٩٧٨ ص ٣ - ٣٧، ومقالته في ظل شكوك حركة الالتفاف ، المجلد الثالث ص ١٨٣ - ٢١٩ بالإضافة لجهده الضخم والجدير بالدراسة والذي يتمثل في تحقيقه لكتاب ابن الهيثم المناظر (المقالات الثلاثة الأولى، في الأبصار على الاستقامة حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية وصدرت بالكويت عام ١٩٨٣. بالإضافة لتحقيقه أصول الهندسة من كتاب ابن سينا الشفاء القاهرة ١٩٧٧.

(١٢) أهتم ماهر عبد القادر بالإضافة لتخصصه في فلسفة العلوم ومناهج البحث بتاريخ العلم العربي دراسة، وتحقيقا، وقدم عدة أعمال في هذا المجال مثل: التراث الإسلامي: العلوم الأساسية ١٩٨٥، و حنين بن اسحق والعصر الذهبي للترجمة؛ بيروت ١٩٨٧، "دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربي" ١٩٩١ ، وترجم كتاب حيدر بامات : إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية الإسكندرية ١٩٨٣ ، وحقق بالاشتراك مع د. يوسف زيدان كتاب شرح فصول ابقراط لابن النفيس ، دار العلوم العربية ، بيروت ١٩٨٨.

(١٣) انظر بحث د. علي حنفي: أبو ريان الرائد المعاصر لمدرسة الإسكندرية الفلسفية، المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية المصرية، جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٩١.

(١٤) كتب أبو ريان عن علم الكلام في كتابه "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" الجزء الأول، كما كتب في مناهج البحث في كتابه العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، ودراسات في المنهج العلمي لدى الأطباء العرب، بالاشتراك في The Alexandria Medical journal 1972 vol XVIII No 1

اخـذ عـن كرم الاهتمام بالتأريخ للفلسفة، واخذ عن الفندى الاهتمام بابن سينا والفلسـفة الإسـلامية، وان نادى "بمدرسة إسلامية أفلاطونية" مقابل المشائية الارسطية فى الإسلام، وظل هذا حدسه الأول والأساسى والمستمر، كما شغل أيضا بتاريخ العلم والمناهج وكتب فيهما.

لقـد كـان أبو ريان بعبارة محددة نتاجا أصيلا لمدرسة الإسكندرية، جامعا لمكوناتهـا العلمية، مكونا خلال الخمسين سنة الماضية اتجاها يصح أن نطلق عليه الاتجـاه الوجـدانى – والتسمية التى حددها أبو ريان لنفسه هى الواقعية الوجدانية الـتى قدمها لنا عام ١٩٦٦(١٥) – وهى تسمية سوف نعود إليها لاحقا – والتى أراد بهـا تمييـز توجهـه الفلسـفى. إلا أننا نميل إلى بحث هذا التوجه ليس من خلال الصـفحات القليـلة التى رسم فيها الخطوط العريضة لهذا الاتجاه – والتى ربما لا توضحه فى تفاصيله بشكل واف، وان كانت تشير إليه وترمز له – ولكن من خلال مجمـل إنـتاجه العـلمى. الذى يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقى المثالى الروحانى الصوفى الوجدانى.

ومبدئياً يمكن أن نقسم مؤلفات أبو ريان إلى عدة أقسام هى :

(أ) فى تـاريخ الفلسـفة(١٦): تشـمل مؤلفاته فى تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان (جزءين)، وكتب بالاشتراك عن هرقليطس وأثره فى الفكر الفلسفى المعاصر

---

(١٥) راجع أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٦٦، ص ٢٣٤ – ٢٣٧.

(١٦) كتب أبو ريان فى تاريخ الفلسفة عدة كتب هى :
تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول من طاليس إلى افلاطون، ونشر أول مرة بتقديم للدكتور ثابت الفندى عام ١٩٦١، والأخيرة ١٩٩٣، إنه ثمرة من غرس الأستاذ الكبير، وإليه يقدم هذا الإنتاج المتواضع. ويضيف فى الطبعة الثانية ما يتعلق بالأصول الشرقية للفلسفة، وفى مقدمة الطبعة الثالثة إضافات شتى فيما يتعلق بافلاطون، وإشارة إلى صدور الطبعة الثانية من الجزء الثانى عن أرسطو، وينوه بأنه يعد الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهلسينية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية)، وحتى الآن لم يصدر، وان كان وجه تلميذه حربى عباس لدراسة هذا الموضوع وصدر فى كتاب، والرابع عن علم الكلام والتصوف الإسلامى ، والخامس عن الفلسفة الحديثة ، ويشير فى الهامش إلى عدم صدور الجزء الثالث ويحدد لنا موضوعه عن الفلسفة المسيحية. والكتاب الثانى عن الفلسفة اليونانية أيضا ويدور حول أرسطو والمدارس المتأخرة، وان كان العمل الذى بين أيدينا يتناول أرسطو فقط وقد صدرت الطبعة الأولى منه والثانية عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧

وتـــاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جزءين، الأول: في المقدمات، علم الكلام،

يهديه إلى العالم الجليل الباحث الممتاز صاحب " ابن رشد" محمود قاسم. وقد تناول فيه أرسطو ومدرسته والمؤلفات الارسطية، وأصول المشكلة الفلسفية في الطبعة الأولى، ثم أضاف في الطبعة الثانية : المنطق الأرسطي، والفلسفة الطبيعية عند أرسطو، والنفس، ثم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، ثم الأخلاق، والسياسة ثم تناول في الفصل العاشر والأخير، المدرسة الارسطية مع ملحقا بقسم من المقالة الخامسة (مقاله الدال) من الميتافيزيقا وبه كثير من المصطلحات الفلسفية ولكنه يعود في الطبعات اللاحقة عن أرسطو والمدارس المتأخرة، فيعرض لمدرسة الإسكندرية الفلسفية . ويصدر في إطار هذه السلسلة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، في طبعته الأولى عام ١٩٧٠ في قسمين: الأول ويتضمن المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام التصوف الإسلامي، والثاني يتضمن الفلسفة، ويحاول في هذا الكتاب إعطاء فكرة عامة تكون منه حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي . ويشير إلى أنه سوف يصدر مؤلفا عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى يشرع الآن في الإعداد لإخراجه. والطبعة الثانية ١٩٧٣ اجرى فيها تعديلات على الكتاب في جملته. بحيث شمل الجزء الأول : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية. والثاني الحياة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية وأخرج الطبعة الرابعة من الجزء الأول ١٩٨٣. وفيها دراسة موسعه لحركة التشيع، والفرق الشيعية المعتدلة والغالية متناولا مواقفهم بالنقد والمقارنة من منطلق مذهب أهل السنة والجماعة باعتباره يمثل الإسلام الحق.

ويدور الجزء الثاني على التصوف الإسلامي الذي ظهر في طبعته الثانية باسم؛ الحركة الصوفية في الإسلام يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعالمه كلها. وقد أضاف عدة ملاحق بثلاثة موضوعات وهي: "الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة" ومناقشة التفسير المسيحي للتصوف عند ماسينون، بالنسبة للحلاج خاصة" و "الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيراني". وهذا العمل رغم أنه يمثل الجزء الثاني من كتابه عن تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، أي ضمن تاريخه للفلسفة إلا أنه ينتمي أكثر إلى ميدان بحثه الأساسي وهو الفلسفة الاشراقية أو التيار الصوفي الروحاني الوجداني.

ويدور الكتاب الخامس والأخير من تاريخ الفكر الفلسفي حول الفلسفة الحديثة الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٦٩ عن دار الكتب الجامعية. ويقدمه لنا باعتباره الجزء السادس فقد صدر الجزأن الأول والثاني عن الفلسفة اليونانية، أما الجزء الثالث فهو في سبيله إلى الظهور، وسيليه الجزء الرابع عن الفلسفة المسيحية، هذا وقد صدر الجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها. معنى هذا ان كتابه عن الفلسفة اليونانية في العصر الهلنستيني عن أفلوطين ومدرسة الاسكندرية، وكتاب الفلسفة المسيحية لم يصدرا حتى الآن ، ويتكون الكتاب من أربعة أبواب، أو مراحل: الأولى التيارات الفلسفية في عصر النهضة في خمس فصول: في النشأة، بيكون، هوبز، ديكارت، مالبرانس، والثاني أو المرحلة الثانية المواقف الفلسفية في عصر الإنارة: جون لوك ، دافيد هيوم ، والثالث المرحلة الثالثة المثالية كانط يعرض فيه لنقد العقل النظري الخالص والعملي الخالص ، والباب الرابع الفلسفة المعاصرة عند هنري برجسون وينهي به بحثه وكأنه هو كل الفلسفة المعاصرة وبه يتوج أبو ريان كتابه ويتوقف عنده.

والتصوف، الذى افرد له فيما بعد دراسة مستقلة، والثانى فى الفلسفة الإسلامية. ويقدم فى هذا العمل عدة أفكار هامة ينبغى أن نشير إليها، وهى أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية اسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان، ويفيض فى الحديث عن أثر الفلسفة اليونانية فى إعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين ، وهى نقطة يؤكد عليها فى عديد من دراساته . ونستطيع أن نرد هذا الموقف إلى مصطفى عبد الرازق، ثم يتناول التيار الافلاطونى فى الفلسفة الإسلامية موضحا أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديدا(١٧) مؤكدا على ضرورة بحث مذهب ابن سينا الحقيقى مشيرا إلى انتقال نظرية المثل الافلاطونية إلى المدرسة الاشراقية، موضحا رأى كوربان ناقدا له. ثم عارضا الحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ثم فى العصر العباسى وأخيرا يتعرض لحركة الترجمة والنقل. ثم يخصص الجزء الثانى من هذا القسم للفرق الإسلامية وعلم الكلام. ويدور هذا القسم الثانى من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية من الفصل الحادى عشر إلى الثامن عشر. متناولاً الكندى، والفارابى، وابن سينا، ثم الغزالى، وأبو البركات البغدادى، والسهروردى الاشراقى، وبعد ذلك يتناول الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى: ابن مسرة، ابن حزم، ابن باجة، وابن طفيل، وفى الفصل الأخير ابن رشد، ويلاحظ على العمل خاصة فى القسم الخاص بالفلسفة الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من المغربية، والتيار الافلاطونى الإسلامى الاشراقى أكثر من الاتجاة المشائى. ثم يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة وهو يتفق فى اهتمامه بتاريخ الفلسفة مع يوسف كرم الرائد الأول ويختلف عنه فى تأريخ كرم للفلسفة فى العصور الوسطى الغربية وإغفاله لتاريخ الفلسفة فى الإسلام، واهتمام أبو ريان بالفلسفة الإسلامية وإغفاله لتاريخ الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى وهو يشير اليه فى مقدمة كتابه عن الفلسفة اليونانية ويهدى

(١٧) ويقدم لنا دراسة مستفيضة عن هذا المنهج فى الكتاب التذكارى عن النشار "المشكاة" دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥ ، ص ٩ – ٢٧.

عملــه إليــه ليكــون تعبيرا صادقا مخلصا عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيد ا لمفكر ممتاز.

(ب) مؤلفات فى الفلسفة العامة وعلومها المختلفة. وتشمل "الفلسفة ومباحثها" فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة[18] "وأسس المنطق الصورى ومشكلاته" ويلاحظ قــلة اهــتمامه بــالاخلاق، رغــم بحــثه عــن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى[19].

(ج) الاهــتمام بقضايا الإسلام المعاصر، أو ما يسمى علم الكلام الجديد، حيث كتب فى: المدخــل الإســلامى للايديولوجيــة العربية، والإسلام فى مواجهة الفكر الغــربى، ضد الفكر الاشتراكى فقط (الإسلام والماركسية). النظم الاشتراكية مــع دراســة مقارنة للاشتراكية العربية. العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية المعرفة، والإسلام السياسى فى الميزان.[20]

---

(18) وفى الفلسفة العامة وعلومها يقدم لنا ثلاثة كتب هى: "الفلسفة ومباحثها" والثانى "فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة" الذى صدر منه حتى الآن عشر طبعات فى سبع عشرة فصلا أهمها تلك الإضافة التى يقدمها لنا فى الفصل الأخير عن جماليات الفن الإسلامى. ويلاحظ أن الفصل الأخير قد إضافه أبو ريان كملحق فى كتابه الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ص ٢٤٣ - ٢٧٢ وهو فى الأصل بحث ألقى فى ندوة أحمد فكرى فى آداب الإسكندرية ١٦ - ٢١ اكتوب ١٩٧٦.

(19) ورغم اهتمام أبو ريان بإحدى علوم القيم وهو الجمال إلا أن علم الأخلاق لم يحظى بنفس الاهتمام حيث لا نجد له كتابات أخلاقية سوى بحثين أحدهما نشره بالعدد الأول من مجلة الحكمة الليبية، أكتوبر ١٩٧٦ ص ١٥ - ٣١ عن "أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى". وكان فى الأصل بحث مقدم إلى مؤتمر الماوردى بجامعة عين شمس، والبحث الثانى عن "الإنسان والمشكلة الخلقية: أزمة الضمير" نشر بالعدد ١٣ مجلة الشاطئ، أبريل، ١٩٨٩، ص ٤١ - ٦٥. ولم يعرض فى كتابه الفلسفة ومباحثها ١٩٦٦ للقسم الثالث مبحث الاكسيولوجيا القيم أو الأخلاق، يقول : أما المبحث الثالث من مباحث الفلسفة وهو مبحث الاكسيولوجيا أو القيم فإننا نترك التعرض له لبحث آخر مستقل ولا سيما فيما يتعلق بدراسة الفلسفة الأخلاقية: الفلسفة ومباحثها ص ٢٣٤ حاشية رقم (١) ولم يصدر هذا الجزء حتى الآن.

(20) يقدم لنا تلميذ أبو ريان على حنفى تصورا لعلم الكلام - هو فى الحقيقة رأى أبو ريان - وذلك فى بحثه عن أستاذه يقول فيه: إذا أردنا أن تستمر مدرسة محمد عبدة فى دعم مشكلات علم الكلام بصورة معاصرة فأننا سنلاحظ ازدهارا كبيرا فى التنظير العقلى عند المسلمين وذلك بتوجيه الأبحاث الكلامية التى نرى قسمًا كبيرا منها يتجه إلى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة المذاهب المعاصرة (ص ٣) ويكرر ذلك فى الصفحة التالية مؤكدا أن مواجهة

(د) التصوف الذى قدم فيه اعمق ابحاثه: "أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى"[٢١] و "الحركة الصوفية فى الإسلام"، "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية : مناقشة المصدر الإيرانى، "الحياة الروحية فى الإسلام[٢٢]، دراسة موقف ماسينون من التصوف الإسلامى"[٢٣].. "عبد الحليم محمود الصوفى المعاصر"[٢٤]، "إصلاح الطرق الصوفية"[٢٥]، "لمحات من الحياة الروحية فى الإسكندرية"[٢٦].

المسلمين للتيارات الالحادية المعاصرة التى تتسلح بثقافة الغرب وحضارته إنما تقتضى منا الدعوة العامة إلى إحياء أسلوب علم الكلام العقلى للرد على هؤلاء المخالفين (ص ٤). وقد قدم لنا أبو ريان كما يتبين من ثبت مؤلفاته عدة الأعمال فى هذا الاتجاه.

(٢١) يعد هذا العمل الكتاب الأساسى لأبو ريان، بمثابة بيان للتوجه الأساسى أو الحجر الأول والمستمر الذى يشكل معظم اهتماماته والذى ينطلق منه فى معظم كتبه الأخرى، والذى يتمثل فى الاهتمام بالفلسفة الاشراقية أولاً، وهو موضوع دراسته للماجستير، والمدرسة الفلسفية الأفلاطونية فى الإسلام ونتناول فى بحثنا الحالى لهذين الاهتمامين اللذين لا ينفصلان كما يتضح من محتوياته وقد صدرت الطبعة الأولى له عام ١٩٥٨ ثم عدة طبعات تالية أخرى. ويقدم لنا فى الطبعة الثانية نظريته فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام". التى سوف نتناولها أيضاً بالعرض والتحليل.

والعمل يتكون من قسمين الأول السهروردى عصره، ومدرسته، مصادر مذهبه، فى فصلين، الأول حياته وآثاره الفلسفية ومصادره، والثانى المدرسة الاشراقية دراسة نقدية للمصادر والأصول. ويدور القسم الثانى على (ميتافيزيقا الاشراق فى خمس فصول وخاتمة تتناول على التوالى: الله نور الأنوار، البناء النورانى، فى المادة، فى النفس وخلاصها، النبوة والأحلام، والتناسخ والنتائج العامة (الافلاطونية الإسلامية: دراسة نقدية) فى الخاتمة.

(٢٢) د. أبو ريان: الحياة الروحية فى الإسلام. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٩٤.

(٢٣) د. أبو ريان : إصلاح الطرق الصوفية. مجلة الشاطئ، العدد الحادى عشر، ١٩٨٨ ، ص ٨ - ١٤، و ٦٤ - ٩٥.

(٢٤) د. أبو ريان : لمحات من الحياة الروحية فى الإسكندرية. مجلة الشاطئ، العدد التاسع، مايو ١٩٨٧ ص ٨٣ - ٨٥، ويتناول فيه حركة التصوف فى الإسكندرية، والشاذلى ومدرسته التى اتخذت طابعا سنيا فى التصوف.

(٢٥) د. أبو ريان : مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة، بحث ألقى فى ندوة الملتقى الإسلامى بالجزائر، أغسطس ١٩٨٧، ونشر فى كتابه الحركة الصوفية فى الإسلام، ص ٣٣٥ - ٣٦١.

(٢٦) د. أبو ريان: الدكتور عبد الحليم محمود الصوفى المعاصر، بحث ألقى فى ندوة خاصة بذكرى عبد الحليم محمود بالإسكندرية.

(هـ) تحقيقات في التصوف وتاريخ العلم : وهي موضوع بحثنا بالتفصيل في القسم الثالث، ومن هذه التحقيقات تحقيق كتاب السهروردي "هياكل النور"[٢٧]، و"اللمحات في الحقائق"[٢٨]. وتحقيق بعض رسائل ابن سينا[٢٩]، وتحقيق كتاب حنين بن اسحق" المسائل في الطب"[٣٠] وكتاب الشهرزوري" تواريخ الحكماء[٣١].

(و) مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة، ودراسات مشتركة مثل :

"تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون"[٣٢]، "بين اللغة والمنطق عند الفارابي"[٣٣] مصطفى عبد الرازق ومنهجه في الفلسفة الإسلامية". بين "الغزالي وديكارت"[٣٤] كما شارك في كتاب "القيم الثقافية العربية "الذى أصدرته اليونيسكو، وفي "المعجم الفلسفي"[٣٥]، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين"[٣٦] بالإضافة لعدد من الدراسات في مجلة الشاطئ التي يرأس مجلس إدارتها وهي: "المشكلة العربية الإسرائيلية"[٣٧] البعد الحضاري والفلسفي في قصص نجيب محفوظ"[٣٨] كليات

---

(٢٧) انظر تحقيق د. أبو ريان في مقدمة كتاب السهروردي: هياكل النور المطبعة التجارية الكبرى ١٩٥٧.

(٢٨) مقدمة تحقيق د. أبو ريان كتاب السهروردي: اللمحات في الحقائق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨.

(٢٩) أبو ريان وآخرون: قراءات في الفلسفة الإسلامية، تحقيق رسائل ابن سينا دار المعارف، بمصر.

(٣٠) أبو ريان وآخرون : مقدمة تحقيق كتاب حنين بن اسحق، المسائل في الطب، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية . د.ت.

(٣١) د. أبو ريان : تحقيق ، ودراسة كتاب السهروردي "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

(٣٢) د. أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الأول، المجلد التاسع، ١٩٧٨.

(٣٣) بحث ألقى بمؤتمر الفارابي ببغداد ١٩٧٥.

(٣٤) مجلة الشرق الجديد.

(٣٥) لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب، القاهرة.

(٣٦) دار المستقبل للنشر.

(٣٧) مجلة الشاطئ، العدد الثامن، مايو - يونية ١٩٨٦، ص ٨ - ١٢.

(٣٨) مجلة الشاطئ، العدد الثاني عشر، ديسمبر ١٩٨٨، ص ٧٢ - ٩٢.

التكنولوجيا فى مواجهة سافرة مع كليات الهندسة"[٣٩]، "الإنسان والمشكلة الخلقية"[٤٠].

ثانياً : الموقف الفلسفى والإسهامات النظرية

والحقيقة أننا لا نستطيع أن نشير فى هذه العجالة إلى مجمل أعمال أبو ريان وإلى جهوده المختلفة فى تاريخ الفلسفة، وشتى مجالاتها وعلومها، لكننا نكتفى بإيراد بعض اللمحات المميزة التى تبرز فى ثنايا أعماله والتى توضح لنا نظرته الخاصة فى قضايا الفلسفة العامة وتاريخها، والفلسفة الإسلامية، وتفسيراته التى ينفرد بها عن غيره من مؤرخين. ونعرض فى هذا القسم لموضوعات ثلاثة: موقفه الفلسفى الذى أطلق عليه "الواقعية الوجدانية"، ثم تصوره لخريطة الإسلام الروحية وأخيرا دفاعه عن نظرته للفلسفة الإسلامية.

١- الواقعية الوجدانية :

يعرض لنا أبو ريان فى نهاية القسم الثانى من كتابه "الفلسفة ومباحثها" - عوضا عن تناول مبحث القيم أو الاكسيولوجيا، وقبل الملحق الذى يقدمه لنا فى القسم الثالث ، وهو ترجمته للمدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون - يعرض لنا بإيجاز للخطوط العريضة "للواقعية الوجدانية" مرجئا بسطها لكتاب آخر يقول: "اعرض هنا هذا الموقف الفلسفى تحت أنظار المشتغلين بالفلسفة ليكون موضع مناقشة فلسفية جادة، ونحن فى الطريق إلى صياغة مذهبية جديدة".[٤١] هذا الموقف الفلسفى الذى طرحه أبو ريان منذ أكثر من ربع قرن واعدا ببسط تفاصيله، وتقديم صياغة مذهبية جديدة وإذا كان هذا الوعد لم يتحقق حتى الآن، إلا أن خطوطه الرئيسية يمكن توضيحها من خلال العرض الموجز الذى قدمه على الوجه التالى:

---

(٣٩) مجلة الشاطئ، العدد الثالث عشر، إبريل ١٩٨٩ ص ٣ - ٦.
(٤٠) المرجع السابق، ص ٤١ - ٦٥.
(٤١) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها، ص ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، لم يقدم لنا أبو ريان ما وعد به، وإن كنا نستطيع أن نتتبع نظرته هذه فى تبنى الاتجاه الاشراقى الروحانى فى الفلسفة الإسلامية والدفاع عنه مقابل الاتجاهات المشائية.

أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زماني مطلق مستقل عن زماننا الإنساني، فإن للمعرفة الفلسفية منساقه إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعداً إنسانياً، أي قيمة إنسانية. ومصدر هذه القيمة هو الوجدان، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدريج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنساني، وهو الذى يخلع عليها بعدا شعوريا واجتماعيا. "والانا" هى المظهر الواضح للوجدان الذى يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنساني لها وهو الذى يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعوريا وبعدا اجتماعيا.[٤٢]

وبينما العلم يبحث فى حقيقة الشيئية ويخضعها لمقاييسه، فإن صاحب الواقعية الوجدانية يكتفى بإن تتجاوب شيئية الموجودات مع حدسه، وتدخل فى نطاق العقل الوجدانى لا المنطقى، وكلما كشف العلم عن واقعة فى التجربة فإنها لا تلبث أن تتضاف إلى تجربتى وتحمل قيمتى الإنسانية إذا أمكن أن تخضع لهذه القيمة من خلال تأنيس الواقع to humanize The facts ويرى أنه بدون وجود هذا التقييم الإنساني للوقائع والظواهر الخارجية فأنا لا أستطيع أن ابرر حريتى فى نطاق الحتمية التى يفرضها العلم. فأنا حر لأننى أمارس فعلاً إنسانيا أى أضع قيمة إنسانية للوقائع التى تحيط بى.

وإذا كانت النزعة المنطقية والنزعة الآلية تكفيان لتفسير الوقائع فإنهما تقصران عن تفسير العقل الإنسانى والحياة الإنسانية وهى المستوى الذى يجب أن ترتفع إليه كل فلسفة جادة فلا تكون نيلا للعلم، إذ أنها ستصبح مرشد ا للإنسان وهاديا له فى حياته الفردية والاجتماعية، وذلك عن طريق تدخل الوجدان لتبرير الواقع وتقويمه[٤٣] ثم يضيف موضحا: "إن كل حصيلة للإدراك العلمى المنطقى تتضاف بالتدريج إلى المعرفة الإنسانية إنما تتحول إلى مقولات وجدانية ذات قيمة إنسانية من حيث أن الهدف الأخير للعلم هو تحقيق رفاهية البشر، ولن يتيسر ذلك

---

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٣٥.

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٣٧

إلا إذا منح الإنسان تبريرا إنسانيا وقيمة إنسانية للوقائع التى يكشف عنها العلم واعتبارها مجرد أدوات ووسائل لتحقيق سعادة البشر. (٤٤)

قدم أبو ريان هذا البيان الموجز عام ١٩٦٦في كتابه "الفلسفة ومباحثها" وهو يشير من خلال أفكاره ومصطلحاته ومكانه في الكتاب قبل المدخل إلى الميتافيزيقا إلى مصدره البرجسوني، رغم عدم ذكر اسم الفيلسوف صراحة، ولا ذكر مصطلح الحدس لب فلسفة برجسون، وهو بيان مجمل لا يكفى للإعلان عن موقف فلسفى متكامل، إلا إذا كانت هناك صياغة مذهبية كاملة متوفرة بين أيدينا عنه، والسؤال الآن هل يمثل هذا الموقف "الواقعية الوجدانية "موقف أبو ريان الفلسفي الحالي، ولماذا لم يقدم لنا تفصيل له، وتوضيح متكامل لموقفه تجاه قضايا الفلسفة المختلفة منذ ١٩٦٦، وفى اعتقادى أن هذا الموقف لم يتغير وان اتخذ أشكال متعددة . لقد كانت الإشارة السابقة هى الصورة الأولى له قدمها لنا بعد عودته، من فرنسا بعشر سنوات، ويمثل بلورة أولى لأبحاثه فى السنوات التالية.

وفى رأى أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان فى الماجستير عن: "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردى" وفى الدكتوراة، عن: "المدرسة الافلاطونية فى الإسلام"، وان اتخذ أشكال أخرى ذات صبغة إسلامية كما يظهر فى الاهتمام بالفلسفة الإشراقية دراسة وبحثاً وتحقيقا، بحيث نستطيع ان نرى فى منهج الكشف الذوقى الذى يميز الاشراقية مقابل الاستدلال المنطقى المشائى بديلا للتعارض بين المعرفة العلمية والوجدانية التى حدثنا عنها، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها. ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما اطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام " والتى قدمها لنا فى مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفلسفة الاشراقية.(٤٥)

خريطة الإسلام الروحية :

نحن هنا بازاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام فى المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة . ففى رأى أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير

---

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٣٦.

(٤٥) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية، ص ٥ وما بعدها.

البيئة على العقائد والأفكار، وفى هذا مايذكرنا بموقف هيبوليت تين، ومن قبله ابن خــلدون، وان كــان المصــدر المباشر لهذا المبدأ هو ماسينيون فى محاولته رسم خريطة روحية للمسيحية. والجديد الذى قدمه الشيخ السكندرى هو تطبيق هذا المبدأ - وان كــان ذلــك بشكل سريع - على الإسلام، يقول: "أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طــريقها كلما اتجهنا غربا إلى البساطة والسلامة فى إطار من الظاهرية والتلقائية الفطــرية ، نجــد الطريق إلى المشرق الإسلامى وقد تعقدت فيه الأفكار وتشعبت وتداخــلت معها اراء غريبة واستخدمت فى تناولها أساليب للتأويل والاستبطان بكل ما تحمله فى طياتها من أهداف ظاهرة ومستترة"(٤٦).

وعــلى هــذا يلاحــظ مفكــرنا اخــتفاء الجانب الفلسفى العميق من مذاهب الاشراقيين المغاربة أمثال : عبد السلام بن مشيش، وابى الحسن الشاذلى وتلامذته، ولنهــم قــد ربطوا موقفهم نهائيا بتصوف أهل السنة والجماعة ، بينما نجد الموقف الاشــراقى فى المشرق يتعقد فيلتاث بدعاوى الباطنية ويقبل نظرية الامامة العالمية، ووحدة الوجود ، وكذلك وحدة الاديان.(٤٧)

أننــا هــنا بــازاء نظرة تقابل ما يطلق عليه بعض الباحثين المحدثين من المغاربــة "القطعيــة الابســتمولوجية بيــن مشــرق عــرفانى غنوصى ومغرب عقلانى"(٤٨). فأبو ريان بناء على مبدأه السابق يقدم لنا خريطة ابستمولوجية مغايرة قائمــة على البساطة ؛ والتعقيد فالفكر يتسم بالبساطة كلما اتجهنا غربا ويتكون من عناصــر أكــثر تركيبا وعمقا كلما تجهنا شرقا، وان كانت هذه الخريطة فى النهاية تؤكد على سيادة التصوف الاشراقى فى المشرق.

يقــول: "إذا رســمنا خطــا وهميا يتجه من الشمال إلى الجنوب ليفصل بين المشرق الإسلامى والمغرب الإسلامى فإن هذا الخط - الذى يمثل منطقة الحياد - سيقع فى مصر والشام مع ميل إلى المغرب فى مصر وميل إلى المشرق فى الشام، وتطــبيقا لهــذا الوصــف نجــد العقيدة الإسلامية تكتسى بطابع البساطة فى شمال

---

(٤٦) المصدر السابق ص ٦.

(٤٧) الموضع نفسه.

(٤٨) هذا هو موقف محمد عابد الجابرى فى مؤلفاته المختلفة خاصة "تكوين العقل العربى"، و "بنية العقل العربى" ويتابعه فيه آخرون.

إفـــريقية، ويتمـــثل هـــذا فى اعتـــناق أهـــل هـــذه الـــبلاد لمذهب مالك فى الفقه، وتمســـكهمبموقف أهل السنة والجماعة، وعزوفهم عن التيارات الباطنية، ومذاهب التشيع" (٤٩).

وما يقدمه أبو ريان يحتاج إلى كثيرٍ من النقاش فهو يثير من التساؤلات أكثر ممـــا يفســـر، أو أكـــثر ممـــا يقدم لنا من حلول ،ذلك لأن هناك عديد من المذاهب الفلســفية غيـــر قاصرة فقط على الفقه، والتصوف، والكلام بل إن التصوف أو ما يســـميه الفلســـفة الاشـــراقية ميدان تطبيقه هذا المبدأ نجد له لدى ابن مسرة، وابن عـــربى مذاهب بها من العمق، ولتعقيد، والاختلاف عن البساطة، والظاهرية أكثر ممـــا لدى المشارقة. ويمكن القول أن كثير من مذاهب الفلاسفة والمحدثين والفقهاء والصوفية المشارقة وجدت ترحيبا من المغاربة كما وجدت تفسيرا لها قد لا يختلف كـــثيرا عن الصورة التى قدمها به أصحابها ، ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الجهود المنطقية لدى المغاربة ، فالمدرسة المنطقية فى المغرب والأندلس كما يؤكد د. محمد مهران مدرسة مشرقية تماماً(٥٠).

إلا أن مـــا نـــريد التأكيد عليه هنا هو ان اراء أبو ريان فى سيادة الاشراقية بالمشـــرق، وان كـــان لا يختلف فى هذا عن دعاوى القطيعة الابستمولوجية – إن صـــدقت – كـــثيراً، فإنه يخضع تفسير الفكر الإسلامى عامة والصوفى خاصة بما يعارضـــه وهـــو النزعة التاريخية القائلة بالتأثير والتأثر بين مذاهب سابقة وأخرى لاحقـــه من جهة وتأثير البيئة على المفكر من جهة ثانية ، ويمكننا أن نشير إلى أن هـــذا التفسير الجغرافى الذى يربط بين الاشراق والشرق يغفل عن حقيقة التشابهات التى قد توجد بين بيئات ثقافية متقاربة أو مختلفة يمكن أن تفسرها الفلسفة المقارنة. كمـــا لايهتم بإيجاد سبل ومناهج أخرى كالفينومنيولوجيا ، مثلا والتى تستطيع رؤية الفكـــر بعيـــد ا عن النزعة التاريخية الجغرافية التى تربط تاريخ الأفكار فى النهاية بمصدر واحد هو الغرب الأوروبى.(٥١)

---

(٤٩) الموضع نفسه.

(٥٠) راجع د. محمد مهران رشوان : دور المغرب والأندلس فى تطور المنطق العربى. مؤتمر " الأندلس ملتقى عوالم ثلاثة " إشبيلية نوفمبر ١٩٩١.

(٥١) هنرى كوربان والفلسفة المقارنة ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثالث، يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ – ٣٠٩.

إلا أن أبو ريان فيما يقدمه لنا بعنوان "الخريطة الروحية للإسلام" (٥٢) يعمق لنا نظرته للفلسفة الإسلامية، ويقدم لنا تفسيرا جديدا يحاول به تقديم رؤية شاملة تستكمل حلقات هذه الفلسفة، أو تضئ جوانب "التراث العقلى الإسلامى" بالتركيز على الفلسفة الاشراقية، فإن كان اهتمام معظم الباحثين السابقين اتجه إلى دراسة الفرع المشائى للفلسفة الإسلامية فإن جهد الرجل أنصب على تناول "جانب مشرق عميق الجذور فى الفكر الإسلامى هو الفرع الأفلاطونى الذى يمثله الفيلسوف الاشراقى شهاب الدين السهروردى ومدرسته(٥٣) إن هذا الاتجاه الذى اختطه لنفسه وتابعه فيه بعض تلاميذه(٥٤) يؤكد أن ظهور مدرسة الاشراق قد دحض الزعم بتوقف الإبداع الفلسفى فى المشرق عند ابن سينا بعد هجوم الغزالى العنيف على الفلاسفة(٥٥).

وتأتى دراسات أبو ريان المختلفة: "أصول الفلسفة الاشراقية "وتحقيقاته لكتب السهروردى: "هياكل النور"، و "اللمحات فى الحقائق" وأبحاثه: "الاتجاهات الافلاطونية عند ابن سينا"، "ونقد إلى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا"، "والاتجاهات الافلاطونية عند ابن سينا"(٥٦) لتوضح خصوبة وثراء الموقف الاشراقى، وتؤكد على وجود تيار كبير هو المدرسة الأفلاطونية الاسلامية يفوق تأثير التيار المشائى.

---

(٥٢) لقد ساد استخدام مصطلح الخريطة الروحية للإسلام، حيث نجد يوسف زيدان يستخدمه فى كتابه "الطريق الصوفى" دار الجيل ببروت، ١٩٩١، ص ١٧٣، وما بعدها.

(٥٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١.

(٥٤) نشير بالتحديد إلى دراسة كل من: عادل بدر عن السهررودى، وترجمته عن الفارسية لرسائل مؤنس العشاق، ولغة موران، وصفير سيمورغ. ود. ناجى التكريتى ودراسته الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية عند مفكرى الإسلام. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢.

(٥٥) أبوريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١ – ١٢.

(٥٦) يعيد أبو ريان النظر إلى فلسفة ابن سينا فى عدة دراسات أولها أصول الفلسفة الاشراقية صفحات ٧١ – ٧٤ ، ١١٤ – ١١٩ ، ٢٢٢ – ٢٣٤ . وكذلك "الاشراقية مدرسة أفلاطونية اسلامية"، الكتاب التذكارى للسهروردى " ابن سينا ومثل افلاطون " ص ٤٧ – ٤٩ ، وفى "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها"، مجلة الشاطئ العدد ١٢ ص ٧٧ – ٨٢ ويشير لنا إلى دراسته بالفرنسية عن " الاتجاهات الافلاطونية " عند ابن سينا".

٣- إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية :

وعلى أساس هذا الحدس الأول والفكرة الأساسية التى أظنها شغلت أبو ريان منذ دراساته الأول بتأثير استاذيه أبو العلا عفيفي ولويس ماسينيون[٥٧] يقدم لنا تصورا لتاريخ الفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام المعروفة الشائعة عنها، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الإسكندرية يمكن أن نستمده من دراسته في "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها" وبحثه عن "مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الإسلام" وهذه الأحكام يمكن تحديدها على الوجه التالى:

(أ) ان الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلى تتضح في تطور علم الكلام، وعلم أصول الفقه مكنتهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور" وكانت سببا في تعويق مسيرة العقل الإسلامى، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة"[٥٨].

---

(٥٧) بحث أبو ريان تحت اشراف وبتوجيه من أبو العلا عفيفى رسالته للماجستير "ميتافيزيقا الاشراق عند شهاب الدين السهروردى" ١٩٤٥، ويشيد بفضله في توجيهه إلى هذه الناحية فى الفكر الإسلامى، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١١، ويؤكد على ذلك فى مقدمة تحقيق "اللمحات فى الحقائق"، ص ١، راجع أيضا ما كتبه فى مجلة كلية الأداب جامعة الإسكندرية العدد العشرون، ص ١ ـ ٢٠. ويمكن أن نشير أيضا إلى تأثير ماسينيون عليه منذ التقى به عام ١٩٤٥ وطول فترة بحثه للماجستير، ثم بحثه للدكتوراه تحت إشرافه بباريس بعد ذلك. فقد أرشده إلى نواح جديرة بالبحث، ويسر له الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع، كما يؤكد فى مقدمته لتحقيق اللمحات في الحقائق، وحاول أن يقدم لنا خريطة روحية للفكر الإسلامى كما فعل ماسينيون بالنسبة للمسيحية، ثم يعود ليجاوزه فى "مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة فى كتابه "الحركة الصوفية فى الإسلام ص ٣٣٥ ـ ٣٥٠ ويكتب على لسان تلميذه د. على عبد المعطى فى الدفاع عن ماسينيون ردا على مقاله لصاحب هذه الدراسة بمجلة الدوحة القطرية، العدد ١١٠.

(٥٨) وهذا هو موقف الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه التمهيد انظر، أبو ريان فى مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣. ومدرسة "الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفى فى الإسلام " ص ٤٣.

(ب) ضـــرورة مراجعة الصورة التى انتقل بها التراث اليونانى إلى المسلمين عبر مدرســة الإســكندرية التى عكف شراحها على تدوين الفكر، اليونانى بأسلوب قصصـــى ملئ بالأساطير مع نسبة الأراء إلى غير أصحابها[٥٩] بالإضافة إلى نــزعة التــليفيق الــتى ظهرت فى تاسوعات أفلوطين، ولم يكتف المترجمون الســريان بــنقل هــذا التراث الملفق، بل أضافوا اراءهم الشخصية ، وبعض التعــليق فاتســعت دائــرة الغموض الامر الذى كان له أثره في الجام الفكر الإسلامى إلى حين.

(جـ) لقــد عــرف المســلمين بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية ولكن الإطار العام لمذهــبهم فى الميــتافيزيقا مستمدا من الأفلاطونية المحدثة، وينطبق هذا على الكــندى، والفــارابى، وابن سينا (فى مذهبه الرسمى)، وان مذهب الإسلاميين كان يحمل عناصر أفلاطونية كامنة ولاسيما فى نظريتهم عن العقول العشرة، وهى عناصــر الإعــداد المــثالية عند أفلاطون، وعلى هذا فإن التيار الأول للفلسفة الإسلامية هو الذى يشكل مرحلة الأفلاطونية الكامنة أو المستترة[٦٠].

(د) ايراد أراء ابن سينا التى تدل دلالة صريحة على انه لم يكن مشائياً وإنما كان مؤرخــا للفلسفة المشائية فى كتبه الكبرى مثل "الشفاء والنجاة"، والكشف عن مذهــبه الحقيــقى فى الأنماط الأخيرة من "الاشارات والتنبهات"، وفى رسائلة وتعليقاته على اثولوجيا وهى ذات اتجاه أفلاطونى واضح المعالم اعتمادا على شــرح "مــلا أوليائى"[٦١] للمثل الرياضة فى "الشفاء" وإنها هى مثل أفلاطون

---

(٥٩) يقدم أبو ريان رأيا سلبيا فى دور مدرسة الإسكندرية وتأثيرها السيئ على نشأة الفلسفة الإسلامية فى: مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ - ٧٤ مدرسة الإسكندرية ص ٤٣ وما بعدها.

(٦٠) يرى أبو ريان أن نظرية العقول الكونية عند الإسلاميين جاءت مخالفة تمام ا للتصور الإسلامى، ولهذا جاءت النزعات النقدية لدى كثير من المفكرين المسلمين لتعبر عن تهافت تلك التصورات التى تشكلت منها نظرية العقول "مدرسة الإسكندرية وتهافت الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٤.

(٦١) د. أبو ريان : فى مناهج الفلسفة الإسلامية ص ٨٠.

وإعــداده المــثالية وعــلى إشارة ابن سبعين على أن أكثر تصانيف ابن سينا مأخوذة من أفلاطون[٦٢].

(هـ) الكشــف عن دور ابى البركات البغدادى فى إظهار الأفلاطونية المستترة فى مذهــب ابــن ســينا "الرسمى" ونقده النظرية الصدور المشائية ، وبيان كونه ارهاصــا لــلمذهب الأفلاطــونى الإســلامى المكتمل، فقد مهد الطريق أمام الأفلاطونية الاشراقية كما ظهرت لدى السهروردى.

(و) تاكيد الصلة القوية بين الإشراق ومذهب أفلاطون على أساس ان " عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوســات وهــو يقــابل المتوسطات الرياضية عند افلاطون"[٦٣] وان المذهــب عــند كــل مــن افلاطون والاشراقيين قد اصبح دستورا للممارسة الــروحية وسلوك التطهر تحقيقا للوصول إلى قمة العالم المعقول"[٦٤] وعلى هــذا فأننا نرى أن مذهب الاشراقيين لا يختلف فى بنيته الأساسية عن مذهب افلاطون بشقيه المدون والشفوى.

٤- الموقف من المستشرقين :

وقد دل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الأراء التى حاولت تفســير الفلســفة الإســلامية الإشــراقية بردها إلى مصدر إيرانى كما لدى هنرى كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامى يردها إلى مصدر مسيحى كما لــدى ماسينون وسوف نعرض أولاً، لموقفه من هنرى كوربان، وذلك فى محاولته (مناقشة المصدر الإيرانى) فى دراسته "الإشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية"[٦٥].

---

(٦٢) المصدر السابق ص ٨٢.

(٦٣) المصدر السابق ص ٨٩.

(٦٤) الموضع نفسه.

(٦٥) د. أبو ريان : الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية، مناقشة قضية المصدر الإيرانى، الكتاب التذكارى شيخ الاشراق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٧ – ٦١.

أ- هنرى كوربان والتفسير الفارسي لفلسفة الأشراق :(٦٦)

يواجه أبو ريان تفسير هنرى كوربان الذى اهتم بدوره بدراسة السهروردى وتحقيق أعماله معظم سنين حياته العلمية ، وربما ظن انه من حقه فقط بحث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق . ومن هنا كان حرص أبو ريان علي بيان اختلاف واستقلالية بحثه للسهروردى عن جهود المستشرق الفرنسي ؛ الذى نشر الجزء الأول من نصوص السهروردى - كما يقول - بعد بدئنا هذه البحث بفترة طويلة"(٦٧).

ويشير أبو ريان – دون تصريح، وان كانت الإشارة واضحة الدلالة على كوربان – إلى أهمية التعاون في البحث العلمي مقابل ما اسماه " ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين(٦٨). ولا يتسع المجال هنا لمناقشة أسبقية أيا من الباحثين: الأستاذ العربى الذى بدأ بحثه عام ١٩٤٥ أو المستشرق الفرنسي الذى نشر العديد من نصوص السهروردى وكتب عنه منذ الثلاثينات والذى قام بتحقيق أعمال الفيلسوف عن الفارسية على العكس من أبو ريان الذى حقق "هياكل النور" و "اللمحات فى الحقائق "عن مخطوطاتهما العربية، مما جعل المستشرق الفرنسي يهتم بما اسماه الإسلام الإيرانى، ويصدر سلسلة لدراسات إيرانية يحاول فيها "إرجاع أعمال الحكيم الاشراقى إلى أصلها الفارسي السابق على الإسلام، بينما يسعى أبو ريان إلى ربط جهود السهروردى بالتراث العقلى الإسلامى، خاصة ما اسماه المدرسة الأفلاطونية في الإسلام. وان كان هناك لختلاف آخر علينا ان نشير إليه، وهو أسلوب بحث كوربان الذى يستند إلى الفينوميـنولوجيا عند أبو ريان الذى يعتمد المنهج التاريخى. وهذا يستدعى منا

(٦٦) نشير إلي عدد من الدراسات التى تناولت جهود كوربان منها دراسة د. سيد حسين نصر: البروفيسور هنرى كوربان، حياته، وآثاره وأفكاره "مجلة المنتدى، المركز الثقافى الإيرانى، القاهرة، العدد الثانى ١٩٧٨ ص ٢٢ – ٦١، د. بدوى موسوعة المستشرقين بيروت ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ – ٣٣٩ ، كاسبر: الغنوصى الباطنى فى الشرق الإسلامى هنرى كوربان ، فى د. محمد عبد الشرقاوى: الاتجاهات الحديثة فى التصوف الإسلامى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٣ ص ١٩٤ – ٢١٦.

(٦٧) د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، المقدمة.

(٦٨) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٣.

بيـــان موقـــف الأستاذ العربى من مزاعم المستشرق الفرنسى الذى نحا فى نشرته النقدية للنصوص منحى خاصا تفرد به، وهو رد المذهب الإشراقى فى جملته إلى المصـــدر الإيرانى محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيـــلولوجى، الـــذى يـــبدو واضحا فى تعليقاته على النصوص وفى مقدمة نشرته النقدية(٦٩).

والحقيقـــة أن أبو ريان لا يرد فقط على كوربان بل أيضا على السهروردى نفســـه، ويعيـــد بناء مذهبه ليؤكد على افلاطونيته مما يدعم رأيه الاساسى السالف الإشارة إليه بوجود مدرسة افلاطونية اسلامية تشكل التراث العقلى الإسلامى. لذلك يحـــدد لنا منهجه بإنه لن يكتفى بالدراسة الفيلولوية التى لا تفى بالغرض فى سبيل الوصـــول إلى نتائج إيجابية، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للاصول قد لا تكفى وحدها لتحقيق هذه الغاية ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معا(٧٠).

فيحـــدد أولا الاصـــول الافلاطونيـــة حيـــث اننا نجد اعترافا صريحا عند صـــاحب المدرســـة وتلامذتهـــا على السواء بأن أفلاطون هو امامهم بل هو امام الكل،(٧١) إذ انهم يقولون فى عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين اتباع أفلاطون. ومن هـــنا فهـــو يتتبع المسار التاريخى التطورى للأصول، وذلك لفهم كثير من المواقف فى الفكـــر الإســـلامى(٧٢) فيوضح افلاطونية نظرية الصدور ، ويعرض لابن سينا ومثل افلاطون، حيث تداخلت الافلاطونية مع المشائية الاسلامية، وجاء موقف ابى البركات البغدادى النقدى لكى يخلص الافلاطونية المستترة فى الفكر الإسلامى من الشوائب المشائية مؤذنا بعودة افلاطون خلال المدرسة الاشراقية. ويرى ان التفاعل المتصل بين المشائية والاشراقية يقدح فى دعوى الأصل الإيرانى الذى يشجب فى

---

(٦٩) د. أبو ريان: الاشراقية مدرسة افلاطونية إسلامية ص ٣٩. ودراستنا عن كوربان بين الفلسفة والاستشراق " فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو ١٩٩٤ ص ٢٦١ وما بعدها ود. بدوى : موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٣٣٥ – ٣٣٩.

(٧٠) د. أبو ريان المصدر السابق ص ٤٣.

(٧١) الموضع نفسه.

(٧٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

هـذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقى لتيار الفكر الإسلامى[٧٣]، ويبين أن البناء النورانى الاشراقى استمرار للتيار الافلاطونى. ويخرج من ذلك بأننا إذا قلبنا وجوه النظر فى قضية الاصل الإيرانى لمذاهب الاشراق، واجهتنا أدلة متعددة على عـدم صحة هذا المآخذ الذى انساق إليها السهروردى مدفوعا بحركة الشعوبية .. بـل صـدق بها بعض الدراسيين لمذهب الاشراق وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسى الباحث المتعمق فى السهروردى[٧٤].

ب- ماسينيون والتفسير المسيحى لتصوف الحلاج :

وكمـا انتصـر للفلسفة الإسلامية ومصدرها الافلاطونى ضد كوربان القائل بالاصـل الإيـرانى فى تفسيره لاشراقية السهروردى ، فقد اتخذ الموقف نفسه من تفسير ماسينيون للتصوف الاسلامى تفسيرا مسيحيا فى كتابه عن الحلاج[٧٥].

يتمسـك أبو ريان بالرأى القائل أن التصوف مثله مثل، علم الكلام، وأصول الفقـه، وعلم التفسير كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة.. وان التأثير المسيحى مثله كـأى تأثير آخر فارسى، أو هندى، أو يونانى قد أخذ طريقه إلى العلوم الإسلامية بعـد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامى إبان القرن الأول الهجرى[٧٦] ويبدو أن ماسـينيون قـد التزم فى موقفه من التصوف الإسلامى بأنه قام على أسس مسيحية اعـتمادا على التشابه بين الزهد الإسلامى والرهبانية مدعيا أن الحديث المشهور "لا رهـبانية فى الإسلام" ابتدع حوالى آخر القرن الثانى الهجرى، وينفى أبو ريان ذلـك التشـابه المـزعوم بين الرهبانية والزهد موضحا أن الزهاد الأوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين.

ويفسـر موقف الحلاج : الذى نشأ فى بيئة تعبق بالتيارات المجوسية، وكان ميـلاده فى مدينة البيضة إحدى مدن مقاطعة فارس بإيران، وان جده كان مجوسيا

---

(٧٣) المصدر السابق ص ٥١.

(٧٤) المصدر السابق ص ٦١.

(٧٥) Massignon,: La passian de Halloj nouelle edition. Gollimand. paris 1975

(٧٦) د. أبو ريان : "مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة" فى كتاب " الحركة الصوفية فى الإسلام "دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٩٤ ص ٢٣٩.

ومــن ثــم كــان الحــلاج قــريب عهد بالإسلام، وانه كان على اتصال بالحركة الإســماعيلية ، وانـــه في السنة الذي ظهر فيها أمر الحلاج وانتشر ٢٩٩هـ قامت الدولــة الفاطميــة ، وكان يتوقع قيامها[٧٧] ويربط بين الحلاج وأراء إخوان الصفا والإســماعيلية التي على الرغم من إنها ظهرت بعد وفاته الا إنها كانت منتشرة في حياته[٧٨].

ومما يؤكد انتماء الحلاج للنزعة الشعوبية الفارسية ان التفسير المسيحي عند ماســينيون كــان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه فقد كان متصوفا متعصبا لفارس مثل السهروردي الذي يرى أن فارس مصدر الحكمة ويذكر في كتابه "المطارحات" ان منهم - من الحكماء - فتى البيضة (الحلاج فتى البيضاء) ويعرض أبو ريان لادلة ماســينيون مــن مــوت الحلاج على الصليب، وانه المهدي، وان نظام الإبدال في التصــوف الإسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي[٧٩].

ان الحــلاج كغيره من الصوفية - كما يرى أبو ريان - لا يتم التطهر لديه مــرة واحــدة كمــا يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي بل لابد أن يترقى المريد في تطوره خلال أربعين مقاما صاعدة . ويقدم لنا ناقدنا حقيقة موقف الحلاج الصوفي كمــا يتضــح في الديوان والطواسين . ففي الفقرة ١٧ من الديوان نجد موقفا كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، يقول فيه:

فــفي فــنائي فــنا فــنائي وفي فــنائي وجــدت أنــت
في محــو اسمي ورسم جسمي ســألت عــني فقــلت أنــت

والبيــتان يشــيران إلى "أنــت"، وليــس هناك حلول، أو اتحاد، بل الله هو الموجــود عــلى الحقيقة ، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف، ويستنتج أبو ريــان ان القــول بالحلول أو الاتحاد الحلاجي ليس موقفا نهائيا بل هو مؤقت في

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١ وكان يقول لمريديه : "لقد آن اوان لاذنك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة باهل الأرض والسماء ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه".
(٧٨) المصدر نفسه ص ٢٤١.
(٧٩) المصدر نفسه ص ٢٤٣.

حـركة الحيـاة الـروحية المسـتمرة للحلاج، يرتبط بترقيه التدريخى فى طريق المجـاهدة الـروحية(٨٠) ولن نظرية الهوهى الغاية الأخيرة فى مذهبه(٨١). ويأول بعض أشعاره مثل قوله :

عـلى دين الصليب يكون موتى	ولا الـبطحا اريـد ولا المدينة

مـثل تـأويل شيخ التصوف السكندرى أبو العباس المرسى، بإن الحلاج تنبأ بموتـه مصلوبا على طريقة المسيح. وأن إيمان الحلاج بوحدة الأديان ينفى القول بمسـيحيته، ويقدم فى الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه الفارسى الشعوبى عند الحلاج كمـا يظهر فى الطواسين متستر وراء نظرية النور المحمدى لكى يعرض للثنائية الفارسـية المانوية بين الخير والشر(٨٢) وهكذا نرى أن للبحث يؤدى بنا إلى رفض موقـف ماسـينيون القائل بالتفسير المسيحى لموقف الحلاج، ويبين لنا أن المواقف المتعاقبة فى سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركة المذهب الصوفى فى ترقيه التدريخى نحو غايته.

ومـا يهمـنا من عرض موقف أبو ريان سواء في الرد على كوربان الذى يعارض تفسيراته للسهروردى، أو ماسينيون أستاذه الذى يعارض تفسيره لمسيحية الحـلاج ليـس فقط تأكيد افكاره عن خريطة انتشار الإسلام الروحية فقط بل أيضا بيـان اسـتخدامه الجدل الفلسفى كمنهج من أجل الوصول إلى أدق النتائج العلمية بمعـنى أخـر استخدام المنطق تأكيدا لصدق الحدس الفلسفى، وهذه السمة التى ان شـئت ان تسـميها الجدل العلمي العنيف - فى كثير من الأحيان - هى مما يميز شباب فكر شيخنا السكندرى :

---

(٨٠) المصدر السابق ص ٤٧.

(٨١) المصدر السابق ص ٤٨.

(٨٢) يقول : "إن الحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفى الأخير الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحى والتوحيد الذى وقف عنده الصوفيه الأوائل.. بل أنه هنا فى نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدى، التى تقابل عند المانوية فكرة اله الخير، ثم هو يرفع راية ابليس الذى يمثل اله الشر ، ص ٣٥٥.

ثالثاً : المراجعات النقدية والتحقيقات العلمية

١- المراجعات النقدية :

يخبرنا أبو ريان في مقدمة تحقيقه لكتاب السهروردي "اللمحات في الحقائق" ١٩٨٨ بانتهائه من تحقيقه عام ١٩٦٥، وإنجاز بروفات ٨٨ صفحة، وانه فوجئ بنشر الدكتور اميل معلوف للعمل وكان اطروحته للدكتوراه بجامعة لندن، ويرى أن معلوف بذل فيه جهدا كبيراً في التحقيق والإخراج، إلا أن الكثير من المادة العلمية التي جاء بها مأخوذة من كتابين له هما: "أصول الفلسفة الإشراقية" وتحقيق " هياكل النور". وإذا كان معلوف من حقه أن يستفيد من مادة علمية متاحة الا انه - وهذا ما يشهد به أبو ريان نفسه فقد التزم الامانة العلمية واتصف بالموضوعية باشاراته إلى المصادر التي استقى منها معلوماته.

ومع هذا يقدم صاحب السهروردي إلى نشر تحقيقه الذي انجزه من قبل، ليس فقط لاسبقيته في العمل كما يخبرنا، ولكن لاعتماده أيضا علي مخطوط مكتبه بلدية الإسكندرية الذي لم يطلع عليه معلوف، وهو أي المخطوط كما يخبرنا أتم المخطوطات واوضحها ، وبالتالي فهو يعد نشرته إضافة علمية جديدة منوها بعزمه على تقديم دراسة مقارنة توضح الفرق بين التحقيقين، وتبرز الجهد العلمي لكل منهما(٨٣).

ونجد نفس الموقف في تحقيقه لكتاب الشهرزوري شارح السهروردي " نزهة الأرواح وروضة الافراح" المعروف بـ "تواريخ الحكماء". حيث ينتقد ما نشره الأستاذ محمد بهجه الاثرى، والذي يتميز بتعليقات وافية دقيقة تنم عن سعة اطلاع القائم بها، وعلى الرغم مما بذله الاستاذ الاثرى الا أن هناك بعض الأمور التي تؤخذ عليه منها ما هو أساسي للتحقيق مثل انه لم يعرض للنسخ التي اعتمد عليها، وعدم وضع عناوين جانبية، وعدم تخريج الآيات، والأحاديث، ومنها بعض التعليقات الغامضة على النص(٨٤).

---

(٨٣) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردي "اللمحات في الحقائق"، ص ١ ، ٢.

(٨٤) د. أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضه الأفراح (تواريخ الحكماء)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٣ - ٤٤ . لقد اقتصر نشر الأستاذ

وفى الوقت الذى نجا فيه "السيد خورشيد أحمد - ايم أى "بكلية الآداب العربية، بحيدر اباد ، والذى حقق "نزهة الارواح" عام ١٩٧٦ من سهام نقد أبو ريان(٨٥) فقد أصابت هذه السهام الدكتور عبد الكريم أبو شويرب ، محقق تواريخ الحكماء الذى نشر تحقيقه واصدرته جمعية الدعوة الإسلامية ، بليبيا عام ١٩٨٨ وذلك اثناء قيام أبو ريان بتحقيقه كما يخبرنا بذلك، إلا أن التحقيق لم يكن على المستوى المطلوب من الناحية الاكاديمية أو الفنية، لذا واصل الاستاذ تحقيقه لان نشرة أبو شويرب جاءت غير وافية بالغرض، وبها قدر من الاخطاء يكاد يفوق الاخطاء الواردة بأية نسخة خطية، ولكى يبرهن على صدق دعواه يعرض طائفة من الاخطاء الواردة بتلك النشرة، بعضها خاص بالالفاظ الواردة بالنص (يبلغ عددها اكثر من عدد صفحات الكتاب ، وبعضها خاص بتحقيق الاحاديث النبوية، وبيان المكذوب منها ، كما فات المحقق - كما يذكر أبو ريان - استيفاء تحقيق بعض الآيات القرآنية ، بالاضافة إلى كثير من الفقرات الساقطة من النص المنشور، مع وجود كلمات زائدة لا تستقيم مع الصياغة المفهومه، مع شيوع اخطاء هائلة فى رسم اسماء الاشخاص والبلدان ، وقيام المحقق دون مبرر بنقل ثبت المؤلفات الواردة فى ترجمتى ابن سينا والسهروردى إلى آخر الكتاب ضمن الفهارس، وعدم استناده إلى النسخ المتوفرة من هذا المخطوط، هذا عدا الأخطاء النحوية التى كان من الواجب تلافيها(٨٦). لن هذه الانتقادات التى يوجهها أبو ريان

الأثرى على مقدمة الكتاب والفصل الأول كدراسة مهداه إلى الدكتور مدكور فى ٣٤ صفحة ، ومن هنا فهى جزء من عمل غير كامل، وربما كان من الأفضل انتظار صدور العمل ككل لعله يرد على هذه الانتقادات أو نجده فيه كل بيانات التحقيق التى يرى ناقدنا أنها فاتت المحقق المدقق اثرى، فمن الصعب أن نطالب الأثرى فى تناوله لفصل من الكتاب ان يعرض لكل ما يتعلق بتحقيقه.

(٨٥) السيد خورشيد احمد - يم - أى ، محقق نزهة الأرواح وروضة الأفراح، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ١٩٧٦ فى جزءين، لا ادرى لماذا لم يعرض صاحب التحقيق لجهد السيد خورشيد بالتحليل والنقد والكتاب موجود ومعروف.

(٨٦) د. عبد الكريم أبو شويرب تحقيق : نزهة الارواح وروضة الأفراح، جمعية الدعوة الاسلامية، ليبيا ١٩٨٨، يخصص د. أبو ريان سبع صفحات لنقد المحقق موجها له تسع انتقادات منتهيا إلى أن تلك النشرة غير صالحة لتقديم الكتاب للباحث أو القارئ بصفة عامة. انظر مقدمته للتحقيق ص ٤٤ - ٥٠ .

إلى غيره من المحققين تستدعى منا الوقوف أمام تحقيقاته ومناقشته فيما قدم من مناهج للتحقيق وتطبيقها على الأعمال التى انجزها وهذا هو موضوع القسم الثالث من هذا الفصل.

٢- التحقيقات العلمية :

وتشمل تحقيقات أبو ريان الفلسفية مجالات متعددة هى : تاريخ الطب، مصادر تاريخ العلم العربى، والفلسفة الاشراقية. وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما في كتابه المشترك مع د. على سامى النشار "قراءات فى الفلسفة" القاهرة ١٩٦٧ أو مجلدات مطولة مثل "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف "بتواريخ الحكماء" للشهرزورى، الإسكندرية ١٩٩٣. ويهمنا هنا تحليل جهوده المختلفة فى التحقيق، وأعماله ونسخها المختلفة وطريقته فى التحقيق، وسوف نتناول ذلك فى فقرتين تتعلق الأولى بتحقيقاته فى مصادر العلم العربى والثانية تحقيقاته فى الفلسفة الاشراقية.

(أ) مصادر تاريخ العلم العربى :

تشمل هذه الفقرة عملين ، أولهما لأكبر مترجمى الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو "المسائل فى الطب" والثانى أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزورى "تواريخ الحكماء" وسوف نعرض لهما على التوالى حسب تاريخ نشرهما.

١- تحقيق كتاب حنين "المسائل فى الطب"

اهتم أبو ريان بتاريخ العلم والمنهج العلمى، وقدم لنا فى إطار هذا الاهتمام عدة أبحاث بالإضافة إلى تحقيقه هذا الذى قدمه بالاشتراك. فقد تعاون مع د. مرسى محمد عرب أستاذ الطب ود. جلال موسى أستاذ تاريخ العلم ومناهج البحث فى تحقيق هذا العمل. مما وفر للتحقيق عدة عوامل ساهمت فى تقديمه بصورة دقيقة، فهو من جهة جهد جماعى لأساتذة متخصصين فى الفلسفة والطب وتاريخ العلم العربى ومناهج البحث وهو من جهة ثانية يتعلق بعمل أهم المترجمين والأطباء فى الحضارة العربية الإسلامية، الذى ساهم بأكبر نصيب فى ترجمة وتقديم الفلسفة والعلوم اليونانية إلى السريانية والعربية.

وقــد جــاء الــتحقيق في قسمين الأول يتكون من : حنين بن اسحق ترجمة حياتـــه (ص٥-٢٧)، ومــنهج الــتحقيق (٢٩-٣١). ويتكون القسم الثاني من ست فقرات: نص الكتاب (١-٣٣٤) ثم مجموعة من الفقرات كان أولى بالمحققين إدراج معظمهـا بالقسم الثاني، مثل : الفقرة الثالثة (وصف النسخ الخطية) وتحليل النص، وهي أهــم الفقرات، ثم فقرتين تاليتين لا توجد فروق جوهرية بينهما هما: قاموس المفــردات، وفهــرس المصــطلحات مــع ثــبت بالمصـــادر العربية والأفرنجية وكشافات[٨٧].

ونجد في بداية القسم الأول ترجمة لحنين انطلاقاً مما أثاره ماكس مايرهوف التي يقول فيها : "أنه لم تكتب ترجمة وافية لحياة حنين بلغة أوربية إذ لا نجد سوى مقالات قصيرة لا تتناسب ومكانة حنين.. وأن التراجم العربية التي بين أيدينا بعيدة تماماً عن أن تفي بالمرام"[٨٨]. وبدلاً من مناقشة زعم مايرهوف أو تقديم ثبت بهذه المقــالات القصــيرة وبيان نواحي القصور فيها. نجد محاولة لتقديم ترجمة جديدة لحــنين رغــم أن المتوقع بدلاً من ذلك تقديم دراسة لصورة الطب العربي في هذه الفترة ومكانة حنين فيه، وموقع كتاب "المسائل" بينها أو العلاقة بين الطب والفلسفة عــند حــنين، ودوره في نشأة وتكوين وتطور المصطلح الطبي عند العرب، وهو عمــل يمــلك أدواتـــه المحقق وزملاؤه ويستطيعون تقديمه بصورة دقيقة أكثر من غيرهم وذلك عوضاً عن ترجمة حنين التي أفاض المحقق وزملاؤه في بيانها.

وما يهمنا هنا هو أن نقف وقفة تحليلية أمام تقنيات التحقيق التي أوردها أبو ريان وزملائه تحت عنوان منهجنا في التحقيق، وهي تستحق عناية كبيرة ومناقشة وافية انطلاقاً من الملاحظات التالية:

---

(٨٧) د. علي سامي النشار ود. محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨٨) د. أبو ريان وآخرين (تحقيق) كتاب حنين بن اسحق : المسائل في الطب، دار الجامعات المصرية الاسكندرية د.ت، ص٥.

- يقدم لنا المحقق فى الفقرة (ب) من القسم الأول منهج التحقيق بعد ترجمة حنين، وقبل تناول النسخ الخطية المختلفة ووصفها مما لا يسمح لنا بمتابعة ما جاء فى هذه الفقرة فكيف نتعرف على طريقة تعاملهم مع المخطوطات قبل معرفة نسخ هذه الأخيرة.

يرتـــبط بذلك عدم الإشارة منذ البداية إلى خصائص النسخ المختلفة وأسلوب النســـخ وطريقــتهم فى الكتابة والصعوبات التى تواجه الباحث فى التعامل مع هذه النســـخ - أكتفى المحقق بالإشارة إلى كيفية إعداد النص "المخطوط" للطباعة وكأن المطلوب فقط هو طبع ونشر العمل، وبالتالى فإن عبارة منهجنا فى التحقيق "لا تفيد إلا فى بيـــان كيفيـــة كـــتابة العناوين وطريقة تقسيم العبارات ووضع الزيادات بين (معقوفـــتين) واستخدام نقط للوصل والفصل، والقول بالاستعارة من النسخ الخطية الأخـــرى أى كـــل مـــا يساعد على تحقيق هذا الهدف [٨٩] دون أن نعرف ما هو الهـــدف، وما هى النسخ الخطية الأخرى، كما فى قولهم استكملنا نقص النسخة الأم من النسخ الخطية الأخرى؟

كـــل تـــلك الإشارات تهدف - كما قلنا - إلى كيفية إعداد النص للنشر، ولا تقـــدم لنا كيفية التعامل مع تراث حنين الطبى المخطوط وتطوره ومكانة "المسائل" بيـــن هـــذا التراث، وخصائص أسلوبه، وصحة نسبة العمل له، وكيفية التحقق من نســـبة العمـــل إليه خاصة أن نسخة المكتبة البريطانية تحت رقم ٦٦٩٠ جاء فيها "كـــتاب اليـــاغوجى لجالينوس انتحله حنين بن اسحق، ومات من غير تتمة وأنتحل حبيش تتمته وادعاه لهما، ولذلك هو معنون بمسائل حنين بزيادات حبيش ولم يشعر الأطباء المتأخرون بذلك فسمى لهما[٩٠].

ويتضح جهد المحقق وزملائه فى استقصاء النسخ التى اعتمدوها فى التحقيق والـــتى تبلغ عشر نسخ وحددوا لنا كل منها ورقمها ومكانها، أولها مخطوطة كلية طـــب قصـــر العينى (ط) وهى النسخة الأم، أقدم النسخ رقم (٢٠٩٣٦) وتاريخها

---

(٨٩) المصدر السابق ص٣.
(٩٠) المصدر السابق ص٢٥.

٥٢٦هـــ، ونسخ بودليانا اكسفورد لندن (ل) ونسخة جوتا بألمانيا (ج) تحت رقم ٢٠٢٣ بــتاريخ ٧٤٥هــ وعددها ٥٥ ورقة وهكذا.. بالإضافة إلى الاستعانة بعدد من الشروح والمختصرات المختلفة مثل : شرح أبي القاسم عبدالرحمن النيسابوري (ت ٤٦٠هـ) ومنه ثلاث مخطوطات. وشرح ابن النفيس (ت ٦٨٧هــ) برلين رقم ١٠٤٠ وغيرها.

ويقــدم لــنا المحققون وصفاً دقيقاً لهذا النسخ مع نسخ النص نفسه موضحين الاخــتلافات بينهما "فقد ظهر بالبحث أن هناك فورقاً بين النسخ المخطوطة تشتمل جملاً بأسرها في بعض المواضع بحيث يختلف الأسلوب في فقرة بأكملها عنها في الفقــرة المقابــلة [٩١]. لهــا ويلاحظ في النسخة (ط) وجود نقص بعض المواضع واضطراب في مواضع أخرى وكذلك تقديم وتأخير مما يسبب اضطراب الفهم"[٩٢]. ويعطونا أمثلة على ذلك بإن ما جاء في بداية ص ٣٧ كان ينبغي وروده ص١١١ مــن نفــس المخطوط[٩٣]. "ويلاحظ وجود حواشي كثيرة على النسخة (ل) يعددها لــنا"[٩٤]. وهناك مقارنة طولية لبعض المخطوطات لتحديد الاتفاق والتطابق وكذلك الاختلاف خاصة بين كل من المخطوط (ف) مع المخطوط (ط)[٩٥].

هذا التناول يبين لنا أن تحقيق "المسائل في الطب" يمثل جهد هام للدكتور أبو ريــان وزملائــه في إحياء تراث أهم مترجمي الحضارة العربية الإسلامية ويمثل اهــتماماً بتاريخ العلم (الطب) وجهود العلماء ويكتمل ذلك بتحقيق أبو ريان لكتاب الشــهرزوري "تواريخ الحكماء" الذي يعد أول إنتاج علمي للمركز القومي لتحقيق التراث بالإسكندرية والذي يشرف عليه منذ إنشائه محققنا الكبير.

٤- تحقيق "تواريخ الحكماء" للشهرزوري :

يتــناول أبــو ريان في مقدمة هذا التحقيق الضخم عدد من الموضوعات في ثلاثة فقرات طويلة :

(٩١) المصدر نفسه ص ٣٤٥.
(٩٢) المصدر نفسه ص ٣٤٥.
(٩٣) المصدر نفسه ص ٣٤٥.
(٩٤) المصدر نفسه صفحات : ٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣.
(٩٥) المصدر نفسه ص ٣٤٥.

أولاً : المؤلــف وسيرته حيث يعرض لاسمه وحياته موضحاً عدم عناية المؤرخين بالمؤلف وأسباب ذلك مع الإشارة إلى أشهر الأعلام الملقبين بالشهرزورى ثــم يعــرض لعصره موضحاً ومحللاً الأحوال السياسية والاجتماعية من جانب والثقافة من جانب آخر، ثم يحلل مؤلفات الشهرزورى وسمات تراثه الفكرى.

ويخصـــص الفقــرة ثانيــاً لوصف الكتاب حيث يتناول على التوالى: القيمة العلمية والتاريخية لنزهة الأرواح.. ويقدم عرض تحليلى لمضمونه ثم يحدد أسلوب المؤلــف وسمات تفكيره كما تبدو فى الكتاب ويشير فى نهاية هذه الفقرة للطبعات السابقة للنص[٩٦].

وما يهمنا فى الحقيقة هو الفقرة ثالثاً التى يعرض فيها "منهج التحقيق" والتى تتناول: قواعد التحقيق، ونسخ المخطوط، والقائمون بتحقيق النص.

ويذكر لنا أبو ريان أهم قواعد التحقيق التى التزم بها فريق العمل كالآتى:

١- ضبط المعانى والأسماء الخاصة بالأعلام والأماكن والمذاهب وكذلك اصطلاح بعض الكلمات والمصطلحات التى اعتورها التغيير والتحريف.

٢- تقسيم النص إلى فقرات لإبراز الأفكار التى يشتمل عليها.

٣- وضع ما يلزم من علامات وإشارات لتحديد الجمل والعبارات وإيضاح معناها وإضافة بعض الكلمات بين قوسين لضبط سياق النص.

٤- وضع عناوين جانبية للموضوعات.

٥- التعريف بالأعلام والبلدان الواردة بالنص.

٦- التعليق على المواقف التاريخية والعلمية والفلسفية والمذاهب والعقائد وهى فى أغلبها تعليقات نقدية.

٧- وضـــع فهارس متعددة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأعلام، والأماكن والبلدان والكتب والمراجع الخاصة بالتحقيق، مع مقدمة للكتاب.

---

(٩٦) راجع نقده للتحقيقات السابقة لهذا العمل فى الفقرة السابقة.

ويقــدم لنا وصفاً شاملاً لنسخ الكتاب المخطوطة وأهمها نسخة مكتبة راغب رقــم ٩٩٠ وتــرجع للقرن الحادى عشر، ونسخة مكتبة محمد الفاتح رقم ٤٥١٦، ونســخ مكتبة ليدن رقم ١٤٨٨ ونسخة مكتبة سالرجنج بحيدر آباد الدكن تحت رقم ٤٠٨٩ وكلها مصورات عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة كما يشير إلى عدد كــبير مــن النســخ الأخــرى للكتاب موضحاً أرقامها وأماكنها مع وصف موجز لبعضها.

إذا أردنا أن القيمة نبين العلمية والتاريخية لكتاب "نزهة الأرواح" فإننا نورد مــا جــاء تحت عنوان وصف الكتاب حيث يخبرنا المحقق أنه [أى الكتاب] يعتبر سجلاً متكاملاً لتاريخ العلم والفلسفة كما أنتهى إليه المسلمون فى هذا القرن المتأخر أى القــرن السابع الهجرى، والذى بلغت فيه الثقافة الإسلامية ذروتها القصوى قبل أن تميــل إلى المغيــب والانحدار (٩٧). فهو من الوثائق الهامة فى التأريخ لحركة الطب منذ العصور اليونانية السحيقة مروراً بمدرسة الإسكندرية ووصولاً إلى نشأة المدرسة الطبية فى الإسلام وتطورها إلى القرن السابع الهجرى. يشير المحقق إلى هــذه الأهميــة منتقداً المؤلف الذى لم يهتم كثيراً بالتدقيق فى تسجيل وقائع الحركة الطــبية ومصــادرها المختــلفة إلى عصــره كما يبين لنا المحقق – أهمية العمل وبالإضــافة إلى ما سبق – فى كونه يتضمن بعض أفكار ومعتقدات مؤلفه وأصول مذهــبه أثــناء تأريخــه لبعض الإعلام مثل : أصول نظريته فى الإمامه العالمية، والعلاقة بين الحكيم المتألة والنبى من خلال مفهومها الإسماعيلى (٩٨) كما يظهر لنا المحقــق أيضــاً تلك النزعة التوفيقية الظاهرة فى الكتاب والتى تمثل سمة للفلسفة الإســلامية ويوضــح لــنا الأسباب الكامنة وراء حركة التلفيق فى الفكر الإسلامى بالإشارة إلى النصوص التى ترجمت للمسلمين عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فقد احــتوت هذه النصوص على محاورات تلفيقية كبرى جمعت فى ثناياها كل شتات الفلســفة اليونانيــة القديمة مع آراء النحل الدينية الشرقية مثل الأورفية والغنوصية

(٩٧) د. أبو ريان (محقق) نزهة الأرواح وروضة الأفراح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص١٥.

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١٥.

والمانويـــة وغيرها. مما يبين الآثار الضارة للفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، وهـــو هـــنا يؤكـــد مقولة الشيخ مصطفى عبدالرازق أن هذه الفلسفة (اليونانية) قد أعاقت انطلاق الفكر الإسلامي.

وإذا ســألنا عـــن الأسباب التى دفعت المحقق إلى تحقيق هذا السفر الضخم لوجدنا الإجابة فى :

أولاً : إنـــه قد أورد ترجمات مفصلة ودقيقة لبعض الشخصيات التى كان لها أثرها فى تاريخ الحضارة الإنسانية.

ثانيـــاً : أن الشـــهرزورى أثبت فى كتابه بعض الترجمات لأشخاص لم تترجم لهم مصادر أخرى بين المراجع المشهورة.

ثالثاً : وجود بعض النصوص الهامة به مثل : وصية أرسطو للإسكندرية ورسالته إليـــه. وكذلك النص الذى ترجمه لسحق بن حنين عن تاريخ الأطباء ليحيى النحوى.

رابعـــاً : يتضـــمن الكتاب أصول وأسس لبعض النظريات التى كان لها أهميتها فى تاريخ الفكر الإنسانى وتداخلت مع أفكار وعقائد بعض الطوائف.

خامساً : وضوح المنهجية فى العمل كبيان الغرض من تأليفه، معنى الفلسفة والحث على دراستها والمصادر الأولى للفلسفة اليونانية.

سادســـاً : اهـــتمام المؤلف بالتمييز بين الفلاسفة والعلماء أو بين أهل الحكمة وأهل الصنعة.

ســـابعاً : اهـــتمام المؤلف فى تاريخه للإعلام ببيان عصرهم من الناحية السياسية والاجتماعية بحيث يعد العمل "وثيقة تاريخية".

ويقـــف المحقق وقفة نقدية فى حديثه عن أسلوب المؤلف وسمات تفكيره كما تـــبدو فى الكـــتاب ويذكـــر من ذلك: الغموض الذى يشوب أسلوب المؤلف أحياناً، ونزعـــته التوفيقية التلفيقية، وتوسعه فى بعض المواضع لخدمة مذهبه الباطنى إلى غير ذلك.

(ب) تحقيقات فى الفلسفة والإشراق :

نتناول فى هذه الفقرة الثانية أهم تحقيقات أبو ريان، والتى تمثل توجهه نحو حكمة الإشراق حيث حقق عملين أساسيين للسهروردى هما: "هياكل النور" ١٩٥٧ و"اللمحات فى الحقائق" ١٩٨٨، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمه فى كتابه المشترك مع د. النشار "قراءات فى الفلسفة:١٩٦٧، وسوف نشير بإيجاز إلىماقدمه فىهذا العمل قبل تحليلنا لتحقيقه لكتابا السهروردى.

١- تحقيقات فى قراءات :

يؤكد أبو ريان والنشار فى مقدمة كتابهما "قراءات فى الفلسفة" على أهمية تحقيق النصوص بقولهما : "إن معاناة البحث والدراسة والاستقصاء فى الحقل الإسلامى قد تكشف عن ضرورة منهجية لا غنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعنى بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيقها ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة، وذلك قبل أن يشرع الباحث فى أى عمل تركيبى ولا سيما فى الجديد البكر من الموضوعات"(٩٩)، وقد اختارا بض النصوص الأساسية فى الفلسفة الإسلامية فى قسمين تولى أبو ريان القسم الثانى تحت عنوان "مشكلة الفلسفة الإسلامية" قدم فيه نظرته للفلسفة الإسلامية – التى أشرنا إليها من قبل – والمنهج الجديد فى دراستها.

ويقدم فى هذا القسم مجموعة من النصوص لفلاسفة الإسلام من أجل إلقاء الضوء على بعض النصوص تأكيداً على أن منهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره فى تحقيق الالتماس الفكرى الوجدانى بين القارئ والفيلسوف"(١٠٠) حيث نجد نصوصاً مختارة من " : الكندى والفارابى وابن سينا وهو يقدم لنا تحقيقاً لرسالة العشق عن عدة مخطوطات ونشرات سابقة مثل: مصورة عن المتحف البريطانى بدار الكتب تحت رقم ١٩٩ فلسفة، طبعة طهران الأولى ١٨٩٤، والثانية ١٨٩٩، طبعة مصر ١٩١٧ ضمن مجموعة جامع البدائع،

---

(٩٩) د. النشار د. أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ص ١.

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٠٥.

نسخة مصورة عن مكتبة أحمد الثالث معهد المخطوطات (٦٣٧-٦٣٨)، ويقدم نصوصاً للغزالي وأبو البركات البغدادي والسهروردي فيلسوفه المفضل وابن رشد.

٢- تحقيق "هياكل النور" للسهروردي الاشراقي :

ظهرت بدايات توجه أبو ريان نحو الفلسفة الاشراقية في دراساته الأولى للماجستير والدكتوراه، واتضحت منذ ١٩٥٧ فيما أطلق عليه السلسلة الاشراقية، وتحقيقه لكتاب "هياكل النور" هو الذي يبدأ به هذه السلسلة؛ والتي تشمل "أصول الفلسفة الإشراقية" و"اللمحات في الحقائق" و"انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية " (بالفرنسية) والألواح العمادية للسهرودري، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الأولى من هذه السلسلة وهي موضوع دراستنا الحالية.

يبدأ أبو ريان تحقيقه لكتاب "هياكل النور" باعطائنا بعض الإشارات التي توضح منهجيته وموضوعيته في البحث، فهو يشر أولاً للدراسات السابقة عليه، وينحي منحى وسطاً بين فريقين يطلق أولهما وهو أهل السلف على شهاب الدين السهروردي لقب المقتول، وثانيهما تلاميذه الذي اعتبروه شهيداً بينما يلقبه هو بالاشراقي ويعرض له ولعصره في الفصل الأول.

ويبين في الفصل الثاني من مقدمة تحقيقه منزلة "هياكل النور" بين مؤلفات السهروردي مناقشاً تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنري كوربان ويستنتج أن مؤلفات السهرودي لا تخضع لأي تصنيف منهجي نظراً لتداخلها وعلينا متابعة السهرودي الذي يوضح لنا كيفية قراءة كتبه فيما أطلق عليه أبو ريان "التصنيف التعليمي". ويستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة "هياكل النور" قبل "حكمة الاشراق". ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمزي للهيكل، مؤكداً على التأثير الصابيء في مذهب السهروردي، ويعرض في الفصل الرابع لمحتويات كتاب "هياكل النور"[(١٠١)].

وإذا تابعنا ما جاء في الفصلين الخامس والسادس لتبينا منهج أبو ريان في تحقيق النص وهو ما يهمنا حيث يصف لنا حالة نصوص كتاب "هياكل النور" في

(١٠١) د. أبو ريان (محقق) هياكل للسهروردي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧، ص٧-٨.

الفصـــل الخامس مشيراً إلى وجود عدة نسخ مخطوطة من الكتاب فى أنحاء متعددة من العالم.

ويذكر لنا أولاً أهم شراح هذه الكتاب وهو غياث الدين ابن أسعد الدوانى (ت ٩٠٧هـــ-١٥٠١م) الذى يشرح الهياكل معتمداً على كتب الشيخ الأخرى ويمتاز بأنه يناقش موقف الشيخ، وأحياناً يهاجمه، وينتقده فى المواضع التى يبتعد فيها عن فلســفة أفلاطون[١٠٢]. ثم شرح منصور بن محمد الحسينى، وشرح محمد بن محمد العــلوى الهــروى وهما شرحان أقل ضخامة من شرح الدوانى ويعتمدان عليه، ثم شرح تركى لإسماعيل بن الانقراوى.

ويشــير بعــد هذه الشروح إلى نشرة القاهرة للكتاب ١٣٣٣هـــ وهى نشرة غيــر علمية ومليئة بالأخطاء وبها تعليقات للناشر بعيدة عما يقصده المؤلف، وعن المذهــب الاشــراقى فى جملته، بل أنه يفسر آراء الشيخ – فيما يرى أبو ريان – بــآراء ابن سينا، ومقابل ذلك نجد المحقق يعرض فى هوامش تحقيقه تعليقاته على الناشر.

ويعتمد أبو ريان فى تحقيقه على :

- مخطوط هياكل النور رقم ٤٩٤٥ المكتبة الأهلية بباريس مقدمة الكتاب والهيكل الأول فقط 2M.
- مخطــوط رقــم ٤٥٧٧ المكتبة الأهلية بباريس ويشمل المقدمة والهيكلين الأول والثانى 3M.
- مخطوط المتحف البريطانى رقم Orient ٦٥٧٢ وهو نسخ كاملة للنص (B).
- طبعة القاهرة IMP .
- مخطوط مكتبة بلدية الإسكندرية وهو نسخ تحتوى على شرح الدوانى.

ويخــبرنا أن مخطوطــة بــاريس رقم ٤٦٧٣ (IM) هى أكمل المخطوطات وأوضــحها، ومن هنا جعلها المخطوطة الأساسية ولم يجعلها أو غيرها المخطوطة

(١٠٢) المصدر السابق ص ٣٤.

الأم، لأنه لم يجد واحدة بخط المؤلف أو بخط ناسخ عاش في عصره (١٠٣).

وفي الفصل السادس وقبل أن يعرض للمنهج الذي اتبعه في تحقيق النصوص يقدم بعض الملاحظات الأولية التي اتضحت له أثناء العمل أولها هو الاختلاف بين مخطوط (B) والمخطوطات الأخرى، وقد سجل بعض هذه الاختلافات في هوامش التحقيق إلا أن ثلاثة منها استرعت انتباهه لما تشير إليه من دلالة مذهبية فتوقف لبيانها في هذا الفصل وهي:

- أن ناسخ (B) يضع كلمة "المصطفين " (ص٤٦) بدلاً من المصطفى الموجودة في المخطوطات الأخرى والتي تشير إلى النبي "محمد" وحده بينما يشير جميعها إلى كل الأئمة عند الباطنية(١٠٤).

- ويذكر النفوس المتألهة بدلاً من "النفوس الناطقة" في غيره من المخطوطات وهي أقرب إلى نصوص الشيخ وتعني "الحكيم المتأله" في حكمة الإشراق، وهي تشير إلى صعود النفس إلى العالم الأعلى الألهي ويستنتج المحقق أن ثمة تيار باطني واضح متفاعل مع التيار الإشراقي.

- وبالمخطوط عبارة فتطيعها العناصر، التي تشير إلى نظرية "المطاع" الباطنية الصوفية ولا نجد هذه العبارة في المخطوطات الأخرى (١٠٥).

ويرجع المحقق – بعد إيراد هذه الملاحظات – أن تكون هذه المخطوطة (B) أقدم المخطوطات وأكثرها اقتراباً من عصر المؤلف، وربما نسخت بيد أحد تلاميذه من غير أهل السنة، وربما كان أشراقياً أو باطنياً على عكس ناسخي المخطوطات الأخرى.

وقد اعتمد المحقق على المخطوطة IM وجعلها أساساً للتحقيق مصححاً ضابطاً لها بنصوص المخطوطات الأخرى وبطبعة القاهرة، وما يراه غامضاً في جميع المخطوطات يعيد بنائه اعتماداً على السياق ، وقد ميز المحقق بين ملاحظاته

---

(١٠٣) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق ص٣٩.

(١٠٥) المصدر السابق ص ٤٠.

على النص – التى رقمها بالأرقام العربية – عن تعليقات الدوانى على بعض الألفاظ بأرقام أفرنجية ووضعها فى نهاية النص، وقد ألحق التحقيق بجدول ثلاثى لصفحات المخطوط الأساسى وطبعة القاهرة وتحقيقه الحالى، وفهرست للألفاظ والمصطلحات الفلسفية الواردة فى النص ثم فهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب.

ويمكننا إيراد الملاحظات الآتية على التحقيق.

إن موضوع النص المحقق ليس ببعيد عن اهتمامات ودراسات المحقق فقد سبق وأعتمد عليه فى أبحاثه السابقة.

رغم أن المحقق أشار إلى النشرات والترجمات السابقة للنص سواء التركية التى صدرت فى القسطنطينية ١٣٣٣هـ والترجمات الهولندية التى نشرها فان دنبرج ١٩١٦ والاشارتين ذكرهما اعتماداً على إشارة لتوسبير فى نشرته لمؤنس العشاق فإنه لم يرجع إليهما ولم يستخدمها أو يستفيد منها فى التحقيق، ونفس الشىء ينطبق على مخطوطة مكتبة البلدية بالإسكندرية.

يظهر الهاجس الأساسى الذى ظل يراوده أثناء التحقيق وهو باطنية وإسماعيلية السهروردى صفحات ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ ومن تلك الملاحظات التى استوقفته فى بعض مصطلحات مخطوط المتحف البريطانى، لذا نجده بعد أن ميز بين لقبى "المقتول" الذى أطلقه نقاد السهروردى عليه، "والشهيد" الذى فضله تلاميذه واختار أن يطلق عليه السهروردى الإشراقى يعود (ص٤٣) ليطلق عليه السهروردى المقتول وقد يكون له العذر هو ينقل هنا ما جاء فى المخطوط، لكنه لا يشير إلى ذلك.

وما يهمنا الإشارة إليه هنا هو الكشافات التى أوردها فى نهاية النص، والتى قدم لنا فيها جدولاً مقارناً بصفحات النص فى المخطوط وفى نشرة القاهرة وفى تحقيقه الذى لاحظ عليها استعانته به – كما ذكرنا – فى دراسته عن أصول الفلسفة الإشراقية وأفاد منه فيما بعد فى دراسته التمهيدية لتحقيق نص "اللمحات فى الحقائق" خاصة فى الفصل الذى عقده لمنزلة الكتاب بين مؤلفات السهرورى، وهنا ينقلنا إلى "اللمحات فى الحقائق".

٣- تحقيق اللمحات فى الحقائق للسهروردى :

يقــدم لــنا أبــو ريــان تحقيقــه لكتاب "اللمحات فى الحقائق" بدراسة عن السـهروردى نشأته وحياته لا تضيف جديداً إلى ما سبق أن كتبه هو نفسه من قبل عـن شـيخ الإشـراق كما يتضح ذلك من المقارنة بين ما كتبه فى أصول الفلسفة الإشـراقية وتحقيق "هياكل النور" مع مقدمة هذا العمل، ثم يتحدث فى الفقرة التالية عـن تصنيف كتب السهروردى ومكانة "اللمحات" بينها كما فعل فى تحقيقه لهياكل النور وفى أصول الفلسفة الإشراقية، ثم يعرض لمحتويات الكتاب.

وقد اعتمد أبو ريان كما يخبرنا على نسختين هما :

١- نسـخة مكتبة البلدية بالإسكندرية رقم (ت٣٧٢٧ - ج) وتقع فى ١٤١ صفحة ذات قطع متوسطة لناسخ مجهول ورمز له بالحرف (أ).

٢- مخطـوط ٣٥٨ حكمة طلعت بدار الكتب المصرية فى ٧٧ صفحة ورقم (ب) ٦٧٢هـ، وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا، ورغم وجود نسخ أخرى يشير إليها، إلا أنه أكتفى بالمخطوطتين السابقتين لأنه لا حاجة إلى تضـخم هامش الكتاب بتعليقات لا داعى لها ما دام النص مفهوم وواضح[١٠٦] ونحـن نتساءل ألا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضـيلهما عـلى غيرهما ، وهذا يستدعى منا تقديم بعض الملاحظات على التحقيق نلخصها فى الآتى:

أنــه رغــم اعــتماد المحقــق على مخطوطين فقط مما يسهل عملية اكمال المخطـوط الأم (أ) بـالمخطوط المسـاعد (ب) إلا أنه فى أحيان كثيرة جداً تكون عـبارة المخطـوط (ب) التى يثبتها فى الهامش أكثر دقة من (أ) التى يعتمدها فى المـتن كمـا يتضـح من مقدمة النص حيث يثبت فى النص "وصل على ملائكته

(١٠٦) د. أبو ريان (محقق) اللمحات فى الحقائق للسهروردى ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص٣٠.

المقـربين خصوصاً على محمد وآله" والأدق جاء في الهامش "وصل على ملائكتك وأنبيائك خصوصاً.."[١٠٧].

أحياناً يضيف إلى ما جاء في المخطوطين أو يحذف بدون وضع علامة في المتن توضح ذلك. والإضافة مثل "كتصورك لمفهوم الشيء" فقد جاء في المخطوط (أ) كتصـور لمفهـوم الشيء، وفي (ب) كتصور مفهوم الشيء [١٠٨]. والحذف – ويتضـمن عـبارة أو جملة – دون إشارة إلى ذلك كما فعل في نهاية اللمحة الثانية حيـن أسـقط عبارة "... على المستعد للكتابة وفارقها".. وهي العبارة التي جاءت كامـلة في (ب) على الشكل التالي (على المستعد للكتابة وفارقها الالتزام بإنه على الخارجي من المسمى وفارق الأجزاء المطابقة في أن الاسم ليس لها)[١٠٩].

ومـع كل هذه الملاحظات فإنه لغة المحقق، واستيعابه لموضوعه، وتبسيطه للـنص، وتعـليقاته تجعلنا نؤكد أن د. أبو ريان من أهم من تخصصوا في تحقيق النصـوص الفلسـفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الاشراقية التي كرس لها حياته بحثاً ودراسـة تدقيقـاً وتحقيقـاً، مما يجعلنا نزعم أن التحقيقات التي يقدمها لنا تتفق مع توجهـه الفلسـفي العـام الـذي عرضنا نحو المدرسة الأفلاطونية والإشراقية في الإسلام، بل أن جهد أبو ريان الكبير في التحقيق يشار إليه في إعداده لمجموعة من الباحـثين الشـباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الأستاذ الكبير مما يؤكد أن الأستاذ سيظل دائم الحضور في أعماله العلمية وفي تلاميذه.

---

(١٠٧) المصدر السابق ص٣٦.

(١٠٨) المصدر السابق ص٣٧.

(١٠٩) المصدر السابق ص٣٩.

أبو الوفا التفتازاني :

والنص الصوفي(*)

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبي الوفا التفتازاني، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله؛ باحث محقق، وأستاذ عالم، وصوفي مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمي والإقناع المنطقي، صاحب نص عميق بسيط واضح، هو ما نعرض له في هذ الفصل. ونقصد بالنص الصوفي التفتازاني مجمل الكتابات التي قدمها والتي توفرت لنا، وهي كتابات جلها في وعن التصوف الإسلامي، وبعضها في فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى. وهي في مجملها تمثل الجهد العلمي للتفتازاني، وتمثل جزءاً من السياق العام الذي قدم فيه عمله باعتباره أستاذاً أكاديمياً ونائباً لرئيس جامعة القاهرة وشيخاً لمشايخ الطرق الصوفية وعضواً بمجلس الشورى(**).

لقد جمع التفتازاني نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبنيه الاتجاه السني في التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق، تجلت هذه النزعة في نفسه الراضية المطمئنة، وسلوكه الإسلامي الذي التزم به في الحياة العامة، وكان تجسيداً للتصوف بجانبيه النظري والعلمي، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً عارفاً مطمئناً كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثالاً ونموذجاً وواقعاً حياً

(*) نشر هذا الفصل في مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩١ السنة الثالثة والعشرون ص٤٧-٨١.

(**) تلك هي الصورة العامة للرجل والسياق الذي قدم لنا فيه كتاباته. وقد تكونت صورته في ذهني من محاضرتين متتاليتين بمدرج ٧٤ بآداب القاهرة في يناير ١٩٧٣، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم في التصوف الإسلامي... حيث قدم لنا في هذه الفترة درساً لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجيب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمي، الذي يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه. ولم تختلف هذه الصورة منذ عام ١٩٥٠ حين بدأ حياته العملية حتى رحيله في يونيو ١٩٩٤: معرفة دقيقة بموضوعه؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هي نفس الخصائص التي تميز نصه الصوفي.

للخـلق الإسـلامي[1] محـتذيا صورة الغزالي في "المنقذ من الضلال" مؤكداً مثل القشـيري صاحب "الرسالة"، والطوسي صاحب "اللمع" وغيرهما: أن الجانب المهم مـن التصـوف هو الخلق، ولأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويؤصل التفتازاني نصه الصوفي داخل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ﷺ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي، والتي عبر عـنها بصـدق الإمـام الغزالي حجة الإسلام، والتي تحددت في التصوف العملي الـتربوي لـدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه وينطلق الأستاذ من هذه المـرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مسرة وابن عربي وابن سبعين.

والأسـتاذ مـن أهم علماء التصوف الإسلامي، الذين حددوا مجاله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراستها، وظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً أهم باحثي التصوف الإسـلامي منذ وفاة أبي العلا عفيفي أكتوبر ١٩٦٦ ومحمد مصطفى حلمي فبراير ١٩٦٩ وحتى الآن.

قـدم العديـد مـن الدراسـات التاريخية والسيكولوجية والابستمولوجية في التصوف في مقدمتها ثالوثه الشهير: "ابن عطاء الله السكندري وتصوفه" ١٩٥٥[2]، و"ابـن سـبعين وفلسـفته الصوفية" ١٩٦١[3]، و"المدخل إلى التصّوف الإسلامي" ١٩٧٣[4]، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد العقل

(١) هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني أستاذي بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار النصر، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩.

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

الـنظرى الخـالص، نقـد العقل العملى الخالص، ونقد ملكة الحكم، أى أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة :

السـنى العملى (ابن عطاء الله)، الفلسفى النظرى (ابن سبعين)، والتصوف العـام أو تاريخ التصوف الإسلامى (المدخل)، فقد غطت هذه الأبحاث الثلاثة بنغمة هيجـل الجدلية الموضوع الذى تأسس حوله نص التفتازانى، وهو التصوف السنى الشـاذلى عـند ابـن عطاء الله ونقيضه الفلسفى عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامى بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه "المدخل إلى التصوف الإسلامى".

وسـوف نتـناول فى هذا الفصل النص التفتازانى: موضوعه ومنهجه، لغته وأسـلوبه، مقدماته ونتائجه، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التى تكون مجمل هذا النص.

المصادر والأساتذة أو مكونات النص :

يحيلـنا نص التفتازانى إلى نوعين من الأصول أو المصادر التى نهل منها ودخـلت فى تكويـن هـذا الـنص وصارت جزءاً منه، هى المصادر الكلاسيكية والمقصود به كتب التصوف الإسلامى الأساسية الأثيرة إليه، والتى نجدها حاضرة حضـوراً قويـاً فى كـل جزئيات نصه مثل : كتب القشيرى والطوسى والغزالى والشـعرانى وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل : ابن عطاء الله، وابن سبعين، وابـن عـباد الرندى، وابن عربى، وغيرهم ، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون واسين بلاثيوس ونيكلسون وترمنجهام.

والـنوع الثانى "المصادر المباشرة" أو الأساتذة شيوخه ومعلموه، سواء والده الشـيخ الغنيمى التفتازانى (١٨٩٣-١٩٣٦م) الذى تلقى عليه العلوم الدينية ومعالم الطريق الصوفى، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمى شرقية، وهى إحـدى الطـرق الخـلوتية، مؤسسـها هـو الشيخ الغنيمى بن سلامة ت٥٠٣هـ وضـريحه فى كـوم حـلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازانى أباه عليها، أم أسـاتذته بالجامعـة المصرية المباشرون مثل : الدكتور محمد مصطفى حلمى، أو غيـر المباشـرين، مـثل : الشيخ مصطفى عبدالرازق، والدكتور أبى العلا عفيفى ولويس ماسينيون.

وسنبدأ بالمصادر المباشرة وهى الأقرب زمنياً فى التأثير، والتى لها حضورها القوى فى نصه، ونذكر منها : الشيخ مصطفى عبدالرازق، على رغم عدم تتلمذ التفتازانى عليه مباشرة فى سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر به للغاية وهو يصفه فى دراسته "مدرسة مصطفى عبدالرازق" بأستاذنا خمس مرات، وشيخنا ثلاث مرات ولفظة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازانى الصوفى بالشيخ الأكبر، ومن هنا فنحن نعده امتداداً للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر فى تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية.

ويعد الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٨٨٥-١٩٤٧م) أستاذا للتفتازانى عن طريقين، الأول: معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمى التفتازانى معلمه وشيخه، والثانى تتلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمى (١٩٠٤-١٩٦٩ م) أهم تلاميذ الشيخ فى مجال الدراسات الصوفية.

يقول موضحاً حميمية العلاقة ومكانة الشيخ فى نفسه؛ والذى صار أستاذنا بمثابة مريد له: "لقد عرفت الأستاذ الجليل فى السنوات الأخيرة من حياته ، وكان المغفور له والدى من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعها جهاد مشترك وتزاملاً فى الرابطة الشرقية حيناً من الزمان، ولذا كنت أحس كلما لقيته بحنان الأب، وهو الذى وجهنى إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب فالتحقت بها ١٩٤٦، وفى نفسى إجلال عميق له ورغبة أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخاً لى أحتذى به فى العلم والخلق"[٥].

أن أثر مصطفى عبدالرازق يستمر سارياً عبر تلاميذه فى التفتازانى حتى بعد أن ترك التدريس فى الجامعة، يقول التفتازانى: "التحقت بقسم الفلسفة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التى بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعونى منذ كنت طالباً على المضى فى دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميلى الواضح إليها"[٦].

---

(٥) د. أبو الوفا التفتازانى : مدرسة مصطفى عبدالرازق، الكتاب التذكارى للشيخ مصطفى عبدالرازق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ص٣٩.

(٦) المرجع السابق: ص٣٩.

وحين يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التى آمن بها وتجلت فى سلوكه يشعرنا بانطباعين؛ الأول: أن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية وينبغى على كل منا تمثلها والثانى: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازانى نفسه الذى تمثلها فى نفسه وفى كتاباته(٧).

- وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذى تمثله الأستاذ فى حياته فإنه فى الفقرة الخامسة من دراسته والتى تدور على المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبدالرازق التى نجد آثارها بدورنا فى نص التفتازانى، وهى :

أولاً : الجمع بين الحديث والقديم فى بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ثانياً : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفى الإسلامى والتى يذهب إليها عدد من الباحثين فى الغرب.

ثالثاً : البحث دائماً عن أوجه الأصالة والابتكار فى الفلسفة الإسلامية

رابعاً : الرجوع إلى مصادر الفلسفة ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها فى التراث الفلسفى العالمى.

خامساً : البذور الأولى للتفكير الفلسفى الإسلامى إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلى فى بساطته الأولى وتتبع مدراجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره(٨).

ب- يأتى الدكتور محمد مصطفى حلمى فى المرتبة الأولى من أساتذة التفتازانى ومن مصادره فى التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة الوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، أشار إليه مرتين فى دراسته عن مدرسة مصطفى عبدالرازق، وكتب عنه بعد وفاته فى مجلة الفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين

---

(٧) وهذه القيم هى: الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية فى هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه فى تقدم العلم ونهوض الأمم. الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء. حب الوطن. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب فى صدق وحرارة. محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها. الايثار والتواضع المرجع السابق: ص٤٢-٤٦.

(٨) المرجع السابق : ٤٦-٤٩.

نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة. ويشير إليه "بأستاذنا"، الذي كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلته الحميمة بمصطفى عبدالرازق، يقول: "لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفاً على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص، وما ذلك إلا بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبدالرازق، وقد استطاع هو أيضاً أن يحبب "التصوف الإسلامي" إلى كثير من تلاميذه وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التي قضاها في الدراسة والبحث[9].

وتوضح إشارة التفتازاني إلى أن محمد مصطفى حلمي لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة الاتفاق بينهما في الإيمان بالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة "بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وكتاب التفتازاني "المدخل إلى التصوف" توضح تأثير الأول في الثاني فـ "هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد تأثر بتأريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. (-لعل التفتازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أثر عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة التصوف الإسلامي"[10] (قارن المدخل إلى التصوف الإسلامي). كما يتضح أن الغاية من العملين واحدة[11].

ويشير التفتازاني في مقالته "ابن الفارض سلطان العاشقين" إلى أستاذه بقوله: "ولا أذكر ابن الفارض إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمي، فقد قدم عنه بحثاً علمياً للدكتوراه ١٩٤٠ كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب

(٩) د. أبو الوفا التفتازاني : محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٥٢، ص٢٠.

(١٠) المرجع السابق، ص٢١.

(١١) يقول التفتازاني : "ويهدف مؤلف هذا الكتاب "الحياة الروحية في الإسلام" بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها" المرجع السابق.

الإلـــهي. وقد حببني هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب في التصوف الإســـلامي. ودفعـــني بعد تخرجي إلى التخصص فيه، ولعل هذه نفحة من نفحات الحب سرت إلى من ابن الفارض وباحثه المتصوف"[١٢].

جـ- ونشير في هذا المقام إلى "أبي العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي" أحـد الـرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفي الإسلامي في الجامعـة المصرية وإن كان لم يدرس للتفتازاني، وجميع آثاره العلمية التي تركها ســواء أكــانت مصنفات أو ترجمات تدلنا على أن الرجل قد تهيأت له ثقافة فلسفية عميقـة ذات مكونات متعددة، وأنه تهيأت له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على اســتجلاء غوامــض الموضــوعات التي يعالجها وتحديد معالمها"[١٣]. ويحدد لنا المجالات التي تناولها عفيفي في أربعة أقسام هي: التصوف، وعلم الكلام، والفلسفة الإســلامية (بمعــناها الخاص) والفلسفة، والمنطق. ويشير في تناوله لكتاب عفيفي "التصــوف الــثورة الروحية في الإسلام" إلى ما يفهم منه علاقته به، التي لم يشر إليها صراحة.

يقــول : "وهــذا الكــتاب في الحقيقة أكثر كتبه أهمية في الإبانة عن آرائه الشخصــية، ويمــثل تحــولاً في حياته الفكرية؛ إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الــناحية الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذه لنفسه من موقف فلسفي خاص، فبدا في هذا الكتاب مدافعاً عن الصوفية متبنياً لبعض وجهات نظرهم"[١٤].

وتوضــح عــبارات : فيمــا يبدو لنا موقف فلسفي خاص ـ متبنياً لبعض وجهــات نظــرهم، تردد التفتازاني في التصريح بتصوف عفيفي وتحفظه في بيان ذلــك، فهــو يصــفه في عنوان دراسته بالمفكر الصوفي، وبالتالي فإن علاقته به تختــلف عن علاقته بالدكتور محمد مصطفى حلمي الذي ينعته دوماً بأستاذنا على

---

(١٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن الفارض سلطان العاشقين، مجلة الهلال القاهرة ، يوليو ١٩٧٣، ص١٣٠.

(١٣) د. أبو الوفا التفتازاني : أبو العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي، العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧، ص٨٠.

(١٤) المرجع السابق : ص٨٢.

العكس من عفيفي الذى لا يصفه بهذه الصفة إلا فى إشارات عابرة فى دراساته الأخرى(١٥)، ولا يذكره بها فى درسته المشارة إليها عنه.

د- ويتضمن النص التفتازانى أيضاً مصادر استشراقية، فقد أفاد من عديد من المستشرقين، إما بشكل مباشر عن طريق تبنى بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم. نشير من بين هؤلاء إلى اثنين؛ أوليهما وفى مقدمتهم لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الذى يظهر أثره فى بعض أجزاء "المدخل إلى التصوف الإسلامى" ومادة "تصوف" فى الموسوعة الفلسفية العربية(١٦) و"ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامى" والثانى آسين بلاثيوس الذى يظهر فى ثنايا دراساته عن "ابن سبعين وفلسفته التصوفية" و"ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه" و"ابن عباد الرندى"(١٧) وذلك مقابل غيرهما من المستشرقين الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامى ومصدره ويحلل آرائهم مفنداً إياها مقدماً تفسيرات مخالفة لها. ومن الطبيعى أن يتفاوت درجة حضور كل منهما فى كتابات التفتازانى إلا أن أكثرهم حضوراً هو "ما سينيون" الذى عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه. يقول:

ترجع معرفتى بالأستاذ ماسينون إلى عام ١٩٤٦ حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوماً ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامى. وقد ذكر فى محاضرته تلك من شخصيات التصوف الإسلامى البارزة شخصية الصوفى عبدالحق بن سبعين المرسى (ت٦٦٩ هـ)... فنبهنى منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التى اتخذت منها فيما بعد موضوعاً لرسالتى للدكتوراه.. وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون

(١٥) د. أبو الوفا التفتازانى : الطريقة الأكبرية، فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٦٩،، ص٣١٢، ويشير إليه أيضاً ص٣٢٤ من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينون ودراسة التصوف كتاب مئوية ماسينون، القاهرة، ١٩٨٤.

(١٦) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨، ص٢٦٢-٢٦٦، المجلد الثانى، القسم الأول، وكذلك فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص.٢٠٠.

(١٧) راجع دراستنا عن أسين بلاسيوس فى الكتابات العربية، مجلة المعهد المصرى بمدريد- العدد ٢٧ عام ١٩٩٥، ص٧٧-١٠١.

رائد لدراسات التصوف الإسلامى، وأن جهوده العلمية فى ميدانه جهود بارزة،، وأنه يتميز بحس نقدى غير عادى، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً"(١٨).

كان ماسينيون الدافع إذن ومنذ وقت مبكر وراء اختيار التفتازانى موضوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتاباته مصدراً زاخراً بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتازانى الذى تأثر بالرجل وبأعماله(١٩).

وإذا تساءلنا عما جذب التفتازانى إلى ما سينيونن وجدنا أن آراء الأخير فى نشأة التصوف الإسلامى، هى التى أحدثت تحولاً بارزاً فى هذه المسألة والتى أشاد بها التفتازانى واعتمد عليها فى دراساته، فقد اتجه ماسينيون فى هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث فى المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصادرها الأولى مبيناً العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام؛ حتى ليذهب إلى حد القول: "إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت فى قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرنهما.."(٢٠) ولا ينكر ماسينيون فى الوقت نفسه وجود مؤثرات أجنبية فى مجال التصوف، لكنه لا يرد التصوف نفسه إلى وجود مصدر أجنبى. ويمكننا أن نقارن فهم ماسينون للتصوف الإسلامى الذى تبناه التفتازانى بتفسير الشيخ مصطفى عبدالرازق لنشأة الفلسفة الإسلامية بعيداً عن أية مؤثرات أجنبية، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر فإن هذا الفهم وجد صدى لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسى رائد دراسات التصوف الذى أثر كل منهما تأثيراً كبيراً فى تحديد التفتازانى للنشأة الإسلامية للتصوف.

---

(١٨) د. أبو الوفا التفتازانى : ماسينيوس ودراسة التصوف الإسلامى، ص٧١.

(١٩) يقول: "ولما تخرجت فى قسم الفلسفة عام ١٩٥٠ وتابعت دراساتى فى الماجستير والدكتوراه فى مجال التصوف الإسلامى، كنت أجد دائماً فيما كتب الأستاذ ماسينون من أعمال علمية معيناً لا ينضب فزاد إعجابى بشخصيته وبمنهجه فى دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معانى اصطلاحاته، نفس المرجع السابق

(٢٠) نفس المرجع السابق ص٧٢.

ويتبنى التفتازاني في "مدخله" ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة: الأول القرآن وهو أهمها،، الثاني : العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها. الثالث: مصطلحات علماء الكلام الأوائل. الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة(٢١).

قضايا التصوف :

كونت المصادر السابقة صورة عامة للتصوف الإسلامي؛ معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأسسه السيكولوجية ونظرياته الإبستمولوجية وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه.

أ- يغلب التفسير النفسي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله : "هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وآخراً. والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده"(٢٢).

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع؛ حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله: "والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق، هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التبعدية وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد "فلسفة إيجابية" تضفي على حياة الإنسان معنى سامياً" (٢٣). إن هذا التعريف الذي يطالعنا به في

(٢١) د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣٦.

(٢٢) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس التكاملي، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩، ص٣٩٦.

(٢٣) د. أبو الفوا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص، ك.

مقدمة الطبعة الأولى من "ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه" يختلف عن التعريف الأول الذى قدمه فى دراسته المبكرة "الإدراك المباشر عند الصوفية" ١٩٤٩م فى مسألتين:

الأولى : تتعلق بالموضوع؛ حيث يعالج فى "الإدراك المباشر عند الصوفية" مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية فى إطار توجهات مجلة علم النفس التى كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد فى نهاية الأربعينيات (نشرت المقالة ١٩٤٩م)، والتعريف الثانى فى مقدمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندرى، الذى يقدم لنا التصوف الشاذلى السنى الأخلاقى التربوى القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية : تتعلق بتاريخ كتابة كل من الدراستين الأول عام ١٩٤٩ قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها ١٩٥٨ حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع وشعور التفتازانى بذلك وهو العالم الذى شارك بشكل ما فى الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس الشورى.

ويقدم لنا فى دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفاً شاملاً للتصوف محدداً إياه بأنه "فلسفة حياة، وطريقة معينة فى السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقى، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية" والتصوف فى هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة، "ومن الطبيعى كما يقول أن يعبر كل صوفى عن تجربته فى إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار"[٢٤].

وفى هذا التعريف يحرص التفتازانى على تعريف التصوف عامة، وليس فقط التصوف الإسلامى، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه)، وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوى على الخصائص العامة للتصوف التى حددها لنا فى كتابه "المدخل" وفى دراسته "التصوف" فى خمس خصائص؛ نفسية وأخلاقية وإبستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع

(٢٤) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف ، الموسوعة الفلسفية العربية.

التصـــوف، هي : الـــترقي الأخـــلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنية أو السعادة، الرمزية في التعبير.

وإذا كـــان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة، وإن ظل محافظـــاً عـــلى جوهـــره باعتـــباره صـــفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً. فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده وتسميته، نشأته ومراحله، اتجاهاته ومدارسه نجد أصوله في كـــتاب محمد مصطفى حلمي "الحياة الروحية في الإسلام" وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقه، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحله وتوسع في أعلامه، وناقش كثيراً من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل: رسل في دراسته "التصوف والمـــنطق" ووليم جيمس في كتابه "أنواع مختلفة من الخبرة الدينية" ورد على آراء المستشـــرقين خاصـــة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإســـلامي وهـــل هـــو مـــردود إلى مصادر أجنبية. وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه؛ التصوف: نشأته ومراحل تطوره.

ب- يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، ويتابع جهود الرواد: مصطفى عبدالرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبى العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرقي القرن التاسع عشر الذين ردوا التصوف الإسلامي جمـــلة إلى مصـــدر خـــارجي أو أكـــثر. ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصـــرين يـــردون نشـــأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى "ترمنجهام" في كـــتابه "الطـــرق الصـــوفية في الإســـلام". ويـــرى أن التصوف الذي يذكره ترمـــنجهام، الذي وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسـمية بالتصـــوف الفلســـفي، أما التصوف السني الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور[٢٥].

---

(٢٥) د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص٢٥٩، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحلل كتاباته وناقش أعمال مثل "أثر الإسلام على أفريقيا" العدد الأول، مجلد عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٠، ص٢٠١-٢١٥.

ويوضح هذا الرأى الذى يقدمه الأستاذ فى تفسير نشأة التصوف سمة مهمة في كتاباته، وهى السمة السجالية التى تبرز فى العديد من أعماله والتى تؤدى به فى هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمى المستشرقين فى مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبى في ميدانه لم يظهر إلا فى وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله. ونلاحظ أن التفتازانى فى موقفه هذا يشيد برأى ماسينون فى كون التصوف الإسلامى ذا مصدر إسلامى، وقد اجتهد الأستاذ فى تأكيد هذه الحقيقة.

ويرتبط بالنشأة التطور، فقد مر التصوف الإسلامى بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة.

فالمرحلة الأولى من التصوف وهى مرحلة الزهد - وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحى التى تقع فى القرنين الأول والثانى، ووراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما: القرآن الكريم الذى تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد. والعامل الثانى الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان؛ مما دفع كثيراً من أتقاء المسلمين إلى إيثار العزلة والعبادة.

ويبرز نص التفتازانى تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجى، وأصبح لعلم الشريعة جانبان؛ أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهى القلب.

ويظهرنا نص التفتازانى على حرصه الشديد، سواء فى تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحله على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرقته بين اتجاهين ظهرا فى القرنين الثالث والرابع للتصوف الذى أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، الأول يمثله صوفية معتدلون فى آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة، والثانى يمثله صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً

بالاتحـــاد أو الحـــلول. ويؤكد التفتازانى على استمرار الاتجاه الأول "السنى" أثناء القـــرن الخـــامس الهجرى، على حين اختفى الثانى أو كاد أثناء هذا القرن. ويرجع ذلـــك إلى غلبة مذاهب أعل السنة والجماعة الكلامية، ويعد القشيرى (ت٤٦٥هـــ) والهـــروى الأنصـــارى (ت٤٨١هـــــ) مـــن أبـــرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

ويـــتوقف نـــص التفتازانى أمام أهم صوفية هذا القرن أبا حامد الغزالى (ت ٥٠٥هــــ)، والـــذى يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السنى فى كثير من دراسات الأســـتاذ، وكتبه هى المصدر الأساسى للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة[٢٦]، والغزالى يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بـــالله ولضـــح المعـــالم، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل: المعرفة الصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. وقد كان صوفياً إيجابياً عنى بشئون عصره، فقد وقف فى وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقـــاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية فى عصره، وبعده لو تركت وشأنها"[٢٧]. وهو ما فعله التفتازانى فى رده على وجودية ســـارتر أو فى بيانـــه لمعـــالم "منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصـــرة فى الجامعة"[٢٨]. وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص التفتازانى والتوجه الأساسى لهذا النص.

---

(٢٦) راجع التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥٢-١٨٤، سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس أكتوبر ١٩٤٩م، وفبراير ١٩٥٠م، المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة ١٩٥٠م، ص٥٥٠-٥٥٤، الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٤٩م، موكذلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٧) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة ١٩٧٩، ص١٩٨٤.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى : منهج إسلامى فى تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة فى الجامعة، مجلة المسلم المعاصر، بيروت ، ١٩٧٩، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص٧-٢٠.

ويمضــي نـص التفتازانى فى تحديد تيارين فى التصوف ظهراً فى القرنين الســادس والسابع؛ أحدهما فلسفى والآخر عملى. يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصــوفية، والآخــر عــند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منهما موضحاً القضايا الرئيســية الــتى يدور حولها التصوف الفلسفى الذى خصص لأحد أعلامه رسالته للدكــتوراه وخــص أبــرز أعلامــه محيى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ) بدراسة مستفيضة عن "الطريقة الأكبرية" فى الكتاب التذكارى الذى صدر عنه(٢٩). ويرتبط التــيار الثانى بالغزالى ارتباطاً وثيقاً ويفيض فى الحديث عنه ويخصص له دراسته فى الماجســتير عــن "ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه"، و"ابن عباد الرندى"(٣٠) ويكتب عن أهم أعلامه فى "معجم أعلام الفكر الإنسانى"(٣١).

ويــتوقف التفتازانى عند بعض شخصيات التصوف الإسلامى التى كان لها أثــرها الواضــح على التصوف المسيحى فى العصر الوسيط، والفكر الأوربى فى عصــر النهضة، خاصة الغزالى الذى ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوربية، والذى وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكــبر عــلماء العقــائد فيه(٣٢). يليه ابن عربى الذى كان له أثر كبير على بعض مفكرى أوربا، ويرجع الفضل فى بيان هذا الأثر إلى الأسبانى بلاثيوس، الذى يرى أن جميــع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربى فى الشرق والغرب على السواء قد تأثــروا به(٣٣). كذلك من الشخصيات الصوفية التى عرفت فى أوربا وعرض لها الأستاذ، الصوفى الأندلس ابن عباد الرندى (ت٨٠٥هـ)، الذى كتب عنه بلاثيوس

(٢٩) د. أبو الوفا التفتازانى : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص٢٩٥-٣٥٣.

(٣٠) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى حياته ومؤلفاته، مجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد، المجلد السادس، العدد ١-٢، عام ١٩٥٨، ص٢٢١-٢٥٨.

(٣١) راجع مواد : ابن عطاء الله السكندرى أحمد زروق (ت٨٤٦-٨٩٩هـ)، أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ)، أحمد بن إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـ)، أحمد بن الشرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـ) ، معجم أعلام الفكر الإنسانى.

(٣٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف : الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، بيروت ١٩٨٦، ص٢٦٥.

(٣٣) الموضع نفسه.

تحت عنوان "أسبانى مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبى" موضحاً تأثيره على المدرسة الكرملية فى التصوف، كتب عنه التفتازاننى دراسة مستقلة، كما كتب عنه فى بحثه "ابن عطاء الله السكندرى" موضحاً كل ما يتعلق بحياته الصوفية محللاً مؤلفاته[٣٤]، وكذلك ابن سبعين الذى راسله الأمبراطور فردريك الثانى وعرفه معاصره ريمون لولو، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين فى أوربا يؤكد التفتازانى أن التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً[٣٥].

تلك هى بنية وموضوعات التصوف الإسلامى التى عرضها التفتازانى، ولنا عليها ملاحظتان: الأولى أنها تناولت التصوف الإسلامى باتجاهيه السنى والفلسفى فى العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف فى العصر الحديث، اللهم إلا فى بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنسانى. والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء فى موضوعاته أو تاريخه أو أعلامه ، بحيث يمكن القول: إن ما قدمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أى باحث آخر فى هذا الميدان، وتلك فى نظرى وإن كانت لا تدخل فى متن النص التفتازانى فهى بلا شك هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة.

جـ- ويقدم نص التفتازانى ويتضمن مجموعة من القضايا الابستمولوجية والسيكولوجية، يعرض فى أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفى الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من التصوف باعتباره حالات وجدانية. وقد قدم لنا هذه الدراسات فى فترة مبكرة من حياته وربما قبيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك فى مجلتى الرسالة وعلم النفس عام ١٩٤٩-١٩٥٠م.

(٣٤) راجع التفتازانى : ابن عباد الرندى، وكذلك ابن عطاء الله السكندرى.

(٣٥) د. أبو الوفا التفتازانى : مادة تصوف ص٢٦٦.

يعرض في نظرية المعرفة الصوفية: أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية في ست فقرات:

١- المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة.

٢- علم الظاهر وعلم الباطن.

٣- أداة المعرفة عند الصوفية.

٤- منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.

٥- موضوع المعرفة الصوفية.

٦- غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

يحدد التفتازاني موضوعه بدقة موضحاً اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هي الطريق الموصل إلى المعرفة. وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها المتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية. ويؤكد اعتماداً على اللمع للطوسي والرسالة للقشيري أن الصوفية لا يعتمدون على العقل، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، التي تدرك إدراكاً مباشراً لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة أخرى هي القلب، فهم يعتمدون على الذوق، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجاني، والطوسي، وابن خلدون، والشعراني، وابن عربي، والغزالي في كتبه المتعددة، والجيلاني، وصوفي مصري هو الشيخ حسن رضوان (ت١٣١٠ هـ) الذي يرى في كتابه "روض القلوب المستطاب" أن "علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، إنما عن طريق الكشف والإلهام"(٣٦)، ولكي يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يفرق بين: معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حدسية؛ لينتهي إلى أن المعرفة الصوفية إنما هي من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني Intuition mystique وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة "كشف".

---

(٣٦) د. أبو الوفا التفتازاني : المعرفة الصوفية، مجلة الرسالة، القاهرة ١٩٥٠، ص٥٥٤.

وكـــان التفـــتازاني قد تناول الموضوع نفسه من قبل ١٩٤٩م تحت عنوان "الإدراك المباشـــر عند الصوفية" مؤكداً على نفس المعاني، حيث أوضح أن العلوم الـــلدنية الـــتي تأتي أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هي معرفة مباشـــرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هي بالتالي معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها، وهي معرفة يقينية لأنها كشفية.

ولما كان الإدراك الوجداني المباشر هو نوع من الإلهام ناشيء عن الكشف والمشـــاهدة، وهـــو نـــتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التي يعانيها المتصـــوف، ولأن الصـــوفية يطلقون عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف Intuition، فـــإن التفـــتازاني ينتقد ما ذهب إليه الخضيري في دراسته "كيف تترجم الاصـــطلاح intuition الـــتي يـــبين فيهـــا أن أقـــرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح في استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذي يقابله بالألمانية Ezlehnis

ويؤكـــد التفـــتازاني أن هـــذه الكـــلمة غير دقيقة، لأن الذوق يدل على حالة وجدانيـــة مـــن حالات المتصوف، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصاً ما يثبت ذلك ممـــا جاء في اصطلاحات محيي الدين بن عربي، والكاشي السمرقندي، والتهانوي والســـهروردي والقشيري مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصـــوف إلى غيـــره، وليست بذلك النوع من الإدراك المباشر الذي هو نهاية ما يصـــل إليه المتصوف، ويؤكد على ما أورده ابن عربي في الباب الثالث والسبعين مـــن الفـــتوحات، والـــتدابيرات الإلهيـــة، لينتهي إلى أنه من الأدق أن تترجم كلمة Intuition في اســـتعمال الصوفية بالكشف(٣٧)، وتظهر هذه الاستشهادات قوة حجج التفـــتازاني وتوفره على المصادر الأساسية للاصطلاحات الصوفية واعتماده الكبير على ابن عربي الذي استشهد بالعديد من كتاباته وضمنها نصه.

---

(٣٧) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٤٩، ص٣٧١-٣٧٢.

ويظهـــر نص التفتازانى الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكولوجية؛ حيث يعـــتمد فى العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشيد بكتابات الباحـــثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد فى دراســـتيه عن "ابن عطاء الله السكندرى" و"الطريقة الأكبرية" ويخصص دراسة عن "سيكولوجية التصوف" موضحاً أن التصوف رغم أنه كمذهب يختلف باختلاف الأديـــان جميعـــاً، ومـــن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلســفية والأخلاقية فإنه من الوجهة السيكولوجية من الممكن تعريفه، فهو سلسلة متصـــلة الحـــلقات من الحالات الوجدانية الخاصة وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاسبتطانى فى علم النفس(٣٨).

ويحاول أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذى يسلكه الصوفى بوجـــه عام، وأن يصنف هذه الحالات الوجدانية التى ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بحيـــث يخضع التصوف لقانون سيكولوجى عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اخـــتلافهم، ويحلل الأستاذ حالات المتصوف النفسية فى أربعة أسس يصيغ لنا من خلالها سيكولوجية التصوف وهى:

(أ) حالـــة الاستعداد النفسى الصوفى الذى قد ينشأ عن الإيحاء الخارجى أو الذاتى، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهماً فى ظهور هذا الاستعداد النفسى للتصـــوف. وهو يعتمد على تحليل كلام الغزالى فى "المنقذ من الضلال" الذى يقارنـــه بـــالقديس أوغسطين موضحاً أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانيـــة كالشـــك والقلق النفسى والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولـــة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب واحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف.

(ب) العاطفـــة الصوفية وتكوينها، فالحب الصوفى هو الحالة الوجدانية التى تصدر عـــنها ســـائر الحـــالات الأخـــرى، وهـــو المحور الرئيسى الذى تدور حوله

(٣٨) د. أبو الوفا التفتازانى : سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس، أكتوبر، ١٩٤٩، ص٢٩١

موضوعات التصوف، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التي تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

(جـــ) ضـــرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه في حقيقة الأمر طبيب نفساني بـــارع(٣٩) فهـــو يـــلجأ إلى التحـــليل النفسي لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضـــها، ويشـــير إلى التصنيف السيكولوجي، الذي ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية.

(د) المجـــاهدة النفسية، وهي سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والـــنزعات الـــتي لا توافق المبادئ الأخلاقية، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً فيما يرى التفتازاني، الذي يؤكد على أن سلوك المتصوف في المجاهدة ســـلوك إرادي يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره، ويرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانية، ويؤكد إن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكولوجي والأخلاقي إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقي.

ولـــنا ملاحظات على هذه الدراسة التي أراد فيها التفتازاني أن تكون قانوناً ســـيكولوجياً عامـــاً : الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصـــوف الإسلامي معتمداً على أكبر قدر من اصطلاحات الصوفية في هذا المجال، وإن كان قد أشار إشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا أنه لم يتعرض للتصوف في الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى. والثانية : إنه طبق هذا البحث النظري على موقف ابن عطاء الله السكندري وكذلك على مقالته عن "الطريقة الأكبرية".

---

(٣٩) ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزاً للشهوات والأفعال المذمة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة، والسر محلاً للمشاهدة، ويرى إننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل وإنها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، المرجع السابق.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدراسته "نظرة إلى الكشف الصوفي" التي شارك بها في عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراندرسل ١٩٦٧ (٤٠).

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنها قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن في التصوف نوعاً من الحكمة يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم وهذا هو الذي جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على الكثير من الآراء التي يذهبون إليها، وهو ينتقدها نقداً دقيقاً؛ ليبين ما تنطوي عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطئ الذي أدى بهم إليها(٤١)، ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية في دراسات التصوف، وهي لا تصدق فقط على التصوف في الغرب. وإنما تصدق أيضاً على التصوف الإسلامي.

ويعدد لنا التفتازاني الخصائص التي حددها رسل للتصوف ويفيض في تحليلها وإن لم يسع لتطبيقها على الصوفية المسلمين، ففي وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندري الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التي تمثل البداية في سلوكه الطريق الصوفي والتي سببها له تجاذب دوافع متعارضة. فالتمس لنفسه مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دراسة "إميل بوترو" سيكولوجية التصوف(٤٢)،وفي حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى

---

(٤٠) قد نشر الفيلسوف الإنجليزي في يوليو ١٩١٤ بحثاً عنوانه "التصوف والمنطق"، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج في المعرفة أثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سموا فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، د. أبو الوفا التفتازاني : نظرة إلى الكشف الصوفي، مجلة المعاصر، العدد رقم ٣٤،، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٧م، ص٣٣.

(٤١) المرجع السابق: ص٣٣.

(٤٢) فذهابه إلى أستاذه أبي العباس المرسي الذي وجهه إلى الطريق الصوفي. ويعتبر التفتازاني التقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس التوبة الصوفية Mystical connversion في

"الـوارد"، وهو حالة نفسية ترد على الصوفي يغيب معها تماماً عن شعوره بنفسه دون تعمـد منه، ويستعين بما جاء في قاموس علم النفس Warren، ليفسر لنا بعض وقـائع حيـاة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه(٤٣)، وفي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحاً أن ارتـباط عـلم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء نفسية(٤٤).

ويفيـض التفـتازاني في الحديـث عن الجانب النفسي حين تناول للطريقة الأكـبرية، حيـث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفسي) المعالج للمريد السالك(٤٥). فالاسـتعداد النفسي شرط أساسي للتصوف(٤٦). ويرى أن الرياضيات العملية التي كـان يسـتخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوي على تكوين المريد من الناحية النفسية(٤٧) والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية الصوفي قريـبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية، ويستمر في هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح الحالات المختلفة التي يمر بها الصوفي في حياته.

ويتضمن النص التفتازاني عدداً من شخصيات الصوفية مختلفي الاتجاهات، خصـص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل ابن عطاء الله، وابن سبعين، أو أبحاث مستفيضـة مـثل ابـن عباد الرندي، وابن الفارض، وابن مسرة، والبسطامي. مما يجعلـنا نتبين نوعين من الأبحاث الأول يعرض فيه لقضايا صوفية، والثاني يتناول

كتابه "المدخل إلى علم النفس الديني"د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص٥٣-٥٤.

(٤٣) المرجع السابق : ص٧٤.

(٤٤) وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف الصوفية كباحثين في مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب النفساني. نفس المرجع : ص١٧٣

(٤٥)"فالمريد كما صوره لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم"، د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص٢٢٣.

(٤٦) المرجع السابق : ص٢٢٣.

(٤٧) المرجع السابق: ص٢٣٥.

فيــه الأعــلام، وسوف نعرض فى هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص التفتازانى.

١- ويأتى فى مقدمة هؤلاء ابن عطاء الله السكندرى الصوفى الشاذلى الذى خصه بأكـــثر من دراسة(٤٨). وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها، ويعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصرى فى أوائل القرن الثامن الهجرى، وتــتجاوز أهميــته التصوف الإسلامى إلى التصوف المسيحى، بالإضافة إلى كونـــه أديبـــاً بارعـــاً ذا طريقة فى البلاغة ومكانة مرموقة فى تاريخ الأدب الصـــوفى العربى وإماماً من أئمة المدرسة الشاذلية. ودراسته عنه "ابن عطاء الله وتصـــوفه" تنقســـم إلى قســـمين: الأول عـــن ابن عطاء وعصره وحياته التصـــوفية ومصنفاته فى ثلاثة فصول، والقسم الثانى فى المذهب العطائى فى فصـــول سبعة تتناول على التوالى: الفكرة الأساسية فى المذهب العطائى وهى إسقاط التدبير، ثم النفس الإنسانية، ومجاهدة النفس فى الفصل الثالث، ثم النفس وآداب الســلوك، والــنفس بين المقامات والأحوال، ثم المعرفة، وأخيراً شهود الأحديـــة فى الوجود، معقباً على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائى فى الأحدية وتفسير الوجود.

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث التفتازانى الأكاديمية ١٩٥٥، فقد شغل الأســتاذ بـــه فأعاد الكتابة عن الحكم العطائية فى المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل ١٩٦٥م، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطائية التى تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء فى التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء. ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمـــتها مـــن الـــناحية التصوفية التى يظهر فيها الرمز الصوفى، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها. ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة فى معجم أعلام الفكر الإنسانى عارضاً لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه الصوفية وتأويلاتها.

---

(٤٨) عن ابن عطاء الله كتب التفتازانى بالإضافة لدراسته المهمة عن ابن عطاء السكندرى وتصوفه، كتب مادة ابن عطاء الله فى معجم أعلام الفكر الإنسانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢١-٢٢٥٨، وحكم ابن عطاء الله السكندرى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث القاهرة إبريل ١٩٦٥، نص٣١٣-٣٢٠.

٢- ويرتـبط بابن عطاء الله شارح الحكم ابن عباد الرندى الصوفى الأندلسى الذى كـان ممـثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية فى أسبانيا فى القرن الثامن الهجرى، وإذا كـان الفضل يرجع إلى آسين بلاثيوس فى الإبانة عن أهمية الرندى فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التى تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ عـلى المستشـرق الأسبانى رده اتجاه المدرسة الشاذلية فى مذهب الزهد فى الكـرامات إلى مصـدر مسيحى من الرهبانية، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه الـنظرية مصـدراً إسـلامياً. بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندى دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفى له مكانته فى التصوف الإسلامى، ويظهر بحـثه عـن الرندى وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصـوفى الأسـبان من المسيحيين. وأنه أى بلاثيوس اعتمد فى دراسته على "شـرح حكم ابن عطاء الله" للرندى الذى وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندى الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقـدّم لنا ننص التفتازانى عن الرندى حياته بالتفصيل مبيناً مدى ارتباطها بمذهـبه الصوفى، كما يقدم دراسة مستفيضة عن مصنفاته[٤٩]. كذلك يوضح لنا أن مذهـب الرندى الصوفى قد أثر بشكل واضح فى تصوف المشارقة، وأنه كانت له مكانـة ممـتازة فى التصوف المغربى، والتصوف المسيحى فى حياته وبعد مماته، يبحث التفتازانى فى القسم الأول حياة الرندى؛ حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه، مولـده ونشأته، ودراسته للعلوم الدينية، سلوكه طريق التصوف، دوره فى الطريقة الشاذلية، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه، توليه الإمامة والخطابة بمسجد القـرويين بفاس، وفاته وقبره، وتلاميذه. وفى القسم الثانى مصنفات الرندى وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها.

---

(٤٩) يقول: "ومن حق الرندى أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى فحسب وإنما كصوفى له مذهبه الصوفى المتصف بالأصالة وله مكانته فى تاريخ التصوف الإسلامى بوجه عام"د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عباد الرندى ، ص٢٢٢.

ويتـــناول فى هـــذا السياق عدداً كبيراً من أعلام التصوف السنى وأصحاب الطـــرق نذكر منهم: أحمد الرفاعى (ت٥٧٣هـــ) الذى انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبى الفتح الواسطى الذى أقام بالإسكندرية، ودفن بها (٥٨٠هـــ)[٥٠].

وأحمـــد رزوق (٨٤٦-٨٩٩هـــ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذى ترجع أهميته عند التفتازانى إلى عناية بتحديد الصلة بين التصوف والفقه كما يتـــبين مـــن كـــتابه "قواعد التصوف" وهى محاولة أصيلة لا نجدها عند غيره من الصـــوفية الســـابقين عليه. يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفى الصوفى. ويرى التفتازانى أن هذا الرأى متصف بالجرأة من صوفى شاذلى[٥١]، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب فى القرن التاسع الهجرى.

كذلك أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـــ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر فى القـــرن الثانى عشر الهجرى الذى عين شيخاً على أهل مصر بأسرها فى وقته حســـاً ومعـــنى[٥٢]. ويكـــتب عـــن أحمد إدريس (١١٧٣-١٢٥٣هـــ) من أقطاب الصـــوفية العمـــليين من أصحاب الطرق فى القرن الثانى عشر الهجرى[٥٣]. أسس الطـــريقة الإدريســـية أحـــد فـــروع الطـــريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية فى ليبيا والميرغينية فى السودان فرعين لها.

وأحمـــد بـــن الشـــرقاوى (١٢٥٠-١٣١٦هـــ) أحد متأخرى الصوفية على طريقة الخلوتية فى صعيد مصر، وهو كما يخبرنا التفتازانى صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية فى عصره[٥٤].

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار السنى الشاذلى ومن أصحاب الطرق يتناول التفـــتازانى: ابن سبعين وابن مسرة وابن عربى من الصوفية المتفلسفين. يكتب عن أبى يـــزيد البســـطامى الذى اختلفت الآراء فيه اختلافاً بيناً. ورويت عنه أقوال من

(٥٠) د. التفتازانى : مجلة الأزهر العدد ٥ ، السنة ٤٥، يناير ١٩٨٧م، ص١٠٤-١٠٥.
(٥١) المصدر السابق : ص٤٤٩-٤٥١.
(٥٢) المصدر السابق : ص٤٤٧-٤٤٨.
(٥٣) المصدر السابق : ص٤١-٤٣.
(٥٤) المصدر السابق : ص٤٥٣-٤٥٤.

قـبيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن أبا يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية(٥٥).

ويكـتب عـن ابن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ)؛ من أوائل فلاسفة الأندلس ذوى الـنزعة الصـوفية، ويـربط بيـنه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه(٥٦)، إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث والدراسة من أصحاب هذا التيار والذيـن أفسـح لهـم مكانـاً في نصـه هما ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحـته في الدكـتوراه حـولا "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" وبمادة طويلة في "معجـم أعـلام الفكر الإنساني" بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق(٥٧) وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي(٥٨).

وتنقسـم دراسـته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول : يتناول ابن سـبعين ومصـنفاته ومنزلـته وأثره في ثلاثة فصول. والثاني في فلسفته في ستة فصـول، تشمل: الوحدة المطلقة، التحقيق والمحقق، منطق المحقق، النفس والعقل، الأخـلاق الـنظرية، الأخـلاق العمـلية. فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجوديـة المطلقة، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيراً من الآراء والفلسـفات. وكـانت عـناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة في مذهـب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهبه بالكتاب والسنة اتفاقاً واختلافاً؛ حيـث انـتهى إلى كـون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما.

ويـدور مـا كتـبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجـاه، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق

---

(٥٥) المصدر السابق : ص٩٨١-٩٨٤.

(٥٦) المصدر السابق : ص٢٦٩-٢٧١.

(٥٧) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكاري عن السهروردي، القاهرة ١٩٧٤، ص٢٩٣-٣١٨.

(٥٨) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٢٠٥-٢١١.

الأرسطي[٥٩]. ويقارن بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق، موضحاً مفهوم ابن سبعين للحكمة الإشراقية، ونقده للسهروردي مع ملحق مجموعة من النصوص التي ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردي.

ويتخذ التفتازاني الموقف نفسه من ابن عربي في دراسته الطريقة الأكبرية. حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربي الأكبرية. ويتناول شيوخها وأسانيدها، ويناقش زعم لاشاتليه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منهجها وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وآدابها، مثل: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهر، الذكر، موضحا أثر الرياضات العملية في نفسية السالك، ثم يناقش مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية، ولماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً. وهو في ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبنية على الكتاب والسنة؛ لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التي تعد بالنسبة له المعيار الذي يتناول طريقة ابن عربي على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندري ومؤلفاته[٦٠]، وهو ينطلق في ذلك من التناول النفسي للتصوف، فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال: ما هي الظروف النفسية التي تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك"[٦١].

ويؤكد التفتازاني تأثر ابن عربي ليس بالتصوف الفلسفي بل برسالة القشيري ومصنفات الغزالي[٦٢]. والمنتمي لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب للمقامات، كما يهرب دائماً من مواضع التهمة[٦٣]. وفي حديثه عن السلوك والسفر، يشير إلى أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك

---

(٥٩) د. أبو الوفا التفتازاني : معجم أعلام الفكر الإنساني، ص١٦٣-١٧٠.

(٦٠) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، القاهرة، ١٩٦٩، صفحات: ٣٠٢، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٤٠.

(٦١) المرجع السابق : ص٢١٧.

(٦٢) المرجع السابق : ص٣٠١.

(٦٣) المرجع السابق : ص٣١٢.

. السالك، ويذكر أقواله المتعددة التي تؤكد ذلك[٦٤]، والذكر عند ابن عربى على اختلاف صوره من أهم الرياضات العملية التى ينبغى للسالك للطريق الصوفى أن يلتزمها، تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامى من القرآن والسنة[٦٥]. وهو يورد أدلة مما نقله أبو يحيي زكريا الأنصارى شيخ الإسلام والشعرانى عنه؛ ليبين مدى احترامهم له "وما له دلالته فى الإبانة عن مكانة ابن عربى باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق، أن طرقاً أخرى كالشاذلية، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية. فقد أخذ ابن عطاء الله السكندرى أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربى فى السلوك.. وكان يعظمه"[٦٦]، وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربى.. ويقف التفتازانى عند أتباع الطريقة فى مصر. ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر فى القرن الثالث عشر الهجرى وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المناوى وتلميذه الشيخ على مكتسى البولاقى[٦٧] ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها، ولقى التفتازانى بعض أتباع هذه الطريقة الصوفية وعلماء الأزهر[٦٨]. وينتهى من ذلك إلى أن ابن عربى قد استطاع رغم ضراوة الحملات التى وجهت إليه فى حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية فى السلوك الصوفى، وأن ينجح فى أن يخلد ذكره كصوفى مرب بوساطة طريقته التى كتب لها البقاء فى العالم الإسلامى منذ القرن السابع الهجرى إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهيأ لكثير من مفكرى الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار، وهو من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها فى الدلالة عليه[٦٩].

(٦٤) المرجع السابق : ص٣١٤.
(٦٥) المرجع السابق : ص٣٣١.
(٦٦) المرجع السابق : ص٣٤٠.
(٦٧) المرجع السابق : ص٣٤٨.
(٦٨) المرجع السابق : ص٣٥١.
(٦٩) المرجع السابق : ص٣٥٢.

وهـــو موقف فيه تقدير لابن عربى وطريقته. وهو موقف أكثر تسامحاً من حكمه على ابن عربى فى "مدخل إلى التصوف الإسلامى" فرغم الإشادة بأهمية ابن عربى وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته في الوحدة الوجودية ونظريته فى الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذى لا مبرر له(٧٠).

ولا يقتصـــر نـــص التفتازانى على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام. فمن كتاباته المبكرة "دراسات فى الفلسفة الإسلامية" (٧١)، يعرض لمدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة فى "الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية"(٧٢)، و"ابن طفيـــل وأثـــره على الغرب"(٧٣)، و"إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى"(٧٤) وابـــن رشـــد وموقفـــه مـــن التصوف"(٧٥). كما كتب عن "الوهابية والتصوف"(٧٦) و"الشيعة والسنة والصوفية". ويهمنا أن نعرض لموقفه من السنة والشيعة والصوفية الذى قدم به كتاب الحر العاملى "وسائل الشيعة"، وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حســـين للنورى. وهو يرى فى نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشـــيعة وإيجـــاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير(٧٧).

---

(٧٠) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٢٠٤.
(٧١) د. التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٧
(٧٢) د. أبو الوفا التفتازانى : الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية، مجلة الهدى الإسلامى، جامعة محمد على السنوسى، ليبيا العددان ٢-٣، أغسطس ١٩٦٤م، والعددان ٤-٥، يناير وفبراير ١٩٦٥م.
(٧٣) د. التفتازانى : ابن طفيل وأثره على الغرب. ذكرى ابن طفيل فى كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٩٩٠م، ص٣٦٧-٣٧٢.
(٧٤) د. أبو الوفا التفتازانى : إخوان الصفا ودورهم فى التفكير الإسلامى، مجلة الهلال القاهرة، سبتمبر ١٩٧٢، ص٦٦-٧٧.
(٧٥) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن رشد والتصوف، بالإنجليزية، فى كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص٤١٥-٤١٩.
(٧٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الوهابية والتصوف ، مجلة التصوف والإسلام، العدد الأول ١٩٥٨.
(٧٧) د. أبو الوفا التفتازانى : السنة والشيعة والصوفية، مقدمة كتاب الحر العاملى، وسائل الشيعة ونشرها السيد مرتضى الرضوى فى كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح ، القاهرة، ط٤، عام ١٩٧٩م، ص١٧٣.

ويتوقف عند أخطاء الباحثين فى أحكامهم عن الشيعة والعوامل التى أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل الناشيء عن عدم الإطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحاً ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحرى الصدق فى الروايات التاريخية التى يجدها الباحث فى كتب خصوم الشيعة(٧٨). ويرى أن الشيعة عموماً يستندون فى تشيعهم للإمام على رضى الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة، ويبين الاتفاق بين السنة والشيعة فى أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة فى الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام الفروعية مثل "نكاح المتعة" الذى ثبت نسخه عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة، ومصدر الاتفاق بينهما فى أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة(٧٩)، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبى الإمام مالك وأتباعه من أهل الحديث والإمام أبى حنيفة وأتباعه من أهل الرأى والقياس. ومن هنا كما يرى التفتازانى فلا ينبغى أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة فى العقائد وفى الفقه، فهذا التراث يروى عن آل البيت وهم أئمة فى الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم فى قلوب المسلمين على اختلافهم.

ويتسع نص التفتازانى للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءاً أساسياً فى التراث الإسلامى، فليس التشيع دخيلاً على الإسلام، فشأن الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشيع صلات قوية، وللإمام على عند الصوفية منزلة رفيعة، فهم يعدونه مثلاً أعلى فى الزهد والتقوى. كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء أهل السنة من الصوفية يرجعون فى أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت، وهناك فى كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام على فى العلم(٨٠).

---

(٧٨) السيد مرتضي الرضوى : ص١٦٥-١٦٦.

(٧٩) المرجع السابق : ص١٦٧.

(٨٠) المرجع السابق : ص١٦٧-١٦٨.

ونـنـتقل مـن قضـايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللأستاذ إسـهامات عديـدة فيـه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضي عبدالجبار المعـتزلي "المغني في أبواب التوحيد والعدل" والذي يدور حول الرؤية(٨١). وكذلك دراسـته عن واصل بن عطاء(٨٢) والفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية وكتابه "عـلم الكلام وبعض مشكلاته" والكلام يمثل عند الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه.

فالمقصـود بالفلسـفة الإسلامية يعني الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسـلام وحضـارته، وعـلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مسـتندين إلى الأدلـة العقلية هم المتكلمون، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفـروعية وكيفية استنباطها من أدلتها هم الأصوليون(٨٣). ومن هنا يميز التفتازاني بيـن نوعين من الفكر الفلسفي في الإسلام: أولهما: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشـرعية، وفيـه تتجـلى قدرة المسلمين على الابتكار ، وثانيهما : الفكر الفلسفي الخالص. ويرى أنه من غير الممكن أن نعطي صورة للفكر الفلسفي في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخلص وحدهم.

ومـنهجه في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تـلك المشكلات إلى أصلها من الكتاب والسنة. والمهم هنا، ذكر خاصية أساسية في نص الأستاذ هي خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم (٨٤).

---

(٨١) د. أبو الوفا التفتازاني (محقق) كتاب القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د. محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٩٦٥.

(٨٢) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

(٨٣) ومن هنا يأتي كتابه "علم الكلام" الذي يتناول الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية؛ حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته في أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هي: الإمامة، والذات والصفات ، والجبر والاختيار، والسمع والعقل. د. أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

(٨٤) يقول: "ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الاثني عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر"، المرجع السابق: ص جـ.

إن موقـف التفتازانى من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإســلامية مهم، وهو يقوّم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما فى مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية" فهذا يجعلنا أكثر تفهماً لماضينا وأكثر وعيــاً بقيمــة وأصالة ذلك التراث. واستلهام تراثنا الفكرى من شأنه أن ينير أمامنا الســبيل ويوضــح لــنا الرؤية فى حاضرا ومستقبلنا على السواء.. وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية. وفى سبيل نهضة مجتمعنا الراهن "يتعين علينا أن نذكــر دائمــاً أن الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة منن أديانها السماوية أو من تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات"(٨٥).

هــنا يظهــر فى نص التفتازانى أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية الــتى نجدهــا فى التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية فى بناء المجتمع، وهو ما اتضــح فى تعريفه للتصوف وما أشار إليه فى مقدمة دراسته عن علم الكلام. مما دعــاه لــلرد عــلى كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفى مقدمتها الوجودية. فى دراســته عــن "الصــراع الأيديولوجى بين أصحاب الاتجاهات المختلفة فى قضية الهويــة العــربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة" نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته.

إن الاتجــاه التوفيقى هو السمة الأساسية التى تميز نص التفتازانى، ففى مثل واقــع الصــراع الأيديولوجى الذى يميز عصرنا يشعر المواطن فى العالم العربى بحاجــة مــلحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينهما وبين تراثه الديــنى والحضارى حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازانى. ومن هنا فهو يعــرض للاتجاهــات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالى إلى الآن، وما كان بيــنها مــن صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة. فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاة التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملاءمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

(٨٥) المرجع السابق: ص د.

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيديولوجية باتجاهاتها المختلفة فى قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له أنصاره، ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية، وإن كان قد ضعف فى الوقت الحاضر، وذلك فى مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسى. وتيار إسلامى يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلانى راشد يدعو إلى الملاءمة بين الجديد والقديم وتيار مغال يدعو إلى الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم(٨٦). والسؤال الذى يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبى احتياجاتنا الفكرية والروحية فى مواجهة أيديولوجيات العصر الوافدة إلينا؟ ويقدم لنا تصوراً يتسم بالتوفيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل فى النقاط التالية :

- النظر إلى مذاهب الفلسفة فى عالمنا المعاصر، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هى نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.

- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعى والإسلام.

- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن فى الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمة الخلقية.

- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية فى جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملى لها فى المجتمعات التى ظهرت فيها.

- عدم إغفال تراثنا الفكرى والثقافى عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

---

(٨٦) د. أبو الوفا التفتازانى : الصراع الأيديولوجى بين أصحاب الاتجاهات المختلفة فى قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة فى كتاب : تكنولوجيا تنمية المجتمع العربى فى ضوء الهوية والتراث. العربية للبحوث والنشر، القاهرة، د. ت، ص١٧٢.

- التأكيد فى تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية فى بناء الفرد والمجتمع.

- التأكيد على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره فى هذا الكون الذى نعيش فيه(٨٧).

- التأكيد على أهمية الثقافة فى إعادة الهوية الحضارية.

الانفتاح على فكر العصر وثقافاته أمر ضرورى فى نظر الأستاذ ، ولكنه لابد من الاعتماد فى الوقت نفسه على تراثنا الدينى والفكرى والحضارى، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى. وتكشف موقفه فى التأكيد على مجموعة من القيم الأساسية التى تلخص مغزى نصه وهدف كتاباته، وهى أنه "لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسياً ويتجه إلى الخلق والابتكار فى كل المجالات العلمية والثقافية والأدبية والفنية إلا إذا شعر بقيمته وبحريته فى التعبير، وبكرامته فى مجتمعه، وبأن له رسالة فى هذه الحياة يحيا من أجلها، فلا تبعية للغير ولا جمود على قديم فى الوقت نفسه. وهنا تتحقق له هويته الحضارية المتميزة التى ألقت عليها الصراعات الأيديولوجية المعاصرة بظلال من الشك فلم يعد يتبينها فى وضوح".

وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنه بدأ معرفياً ولن يستطع بحكم طبيعته إلا أن يتحول ليصبح نصاً مشبع بالأيديولوجيا أو على الأقل تتداخل فيه الجوانب العملية مع النظرية بحكم توفيقيته من جهة وطابعه الأخلاقى العملى من جهة ثانية ليكتمل فى إطار سياسى عام.

---

(٨٧) المصدر السابق : صفحات ١٧٣-١٧٦.

الباب الرابع

الخطاب الفلسفى والواقع الاجتماعى

عثمان أمين :

الجوانية والمثالية الديكارتية

تمهيدات أولية (*):

نتناول في هذا الفصل العلاقة بين الفلسفة الغربية الحديثة والفكر العربي المعاصر، كما ظهرت لدى الدكتور عثمان أمين، صاحب الجوانية؛ الفلسفة المثالية التي أقامها صاحبها على تجربته الذاتية ولغته العربية وواقعة المعاش مع الاتجاهات العقلية الحدسية عند ديكارت وكانط وفشته.. سنتناول هنا فلسفة ديكارت Descarts (١٥٩٦-١٦٥٠) كما ظهرت في الفكر العربي المعاصر، ونحاول توضيح صورته كما ارتسمت في الكتابات العربية ثم نعرض لجهود عثمان أمين. فالسؤال الأساسي هنا يدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت وللتصورات المختلفة له، باعتباره نموذجاً للفلسفة الغربية التي أثرت في العقلية العربية تأثيراً كبيراً. والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكري العربي مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربي عامة. ودراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفنا من الفكر الغربي، وكيفية تعاملنا مع عناصره المختلفة، وتحدد مسار التأثر به في فترة بعينها، وبالتالي تحدد محتوى التفكير الغربي نفسه في هذه الفترة التاريخية. ولاختيارنا لجهود عثمان أمين في تفاعلها الحي مع ديكارت بالذات مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه.

وتتحدد أولى هذه الأسباب في موقف "التلقي" المفروض على الفكر العربي وما يمكن أن نطلق عليه" الخضوع للتفوق الابستمولوجي الغربي"، والذي يتمثل في تقبلنا الصورة التي يحددها الغرب لذاته، بدون تعديل سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو الإعلام أو المشكلات الثقافية التي يدعي أصحابها أنها مقولات إنسانية عامة تنطبق على كل المجتمعات في كل زمن ومكان. وربما يرجع ذلك الزعم إلى

(*) انظر الفصل الذي خصصناه للمثالية الروحانية في ديكارتية عثمان أمين في كتابنا : الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٩٠.

تمركــز الفكر الأوربى على ذاته، وقد أنسقنا نحن وراء هذا التمركز. التلقى والبدء بالغــرب هى المســألة الأولى التى تتحكم فى العقلية العربية منذ بداية تفتحنا على الغرب، الذى صور حضارياً على أنه النموذج المكتمل والأرقى، عليه التقدم ومنه العطــاء، وعلينــا الأخذ دون تحريف، هكذا تعاملنا معه، وهكذا لا زلنا نتعامل، أو بمعــنى أدق هكــذا فــرض علينــا التعامل، فالغرب متقدم حضارياً وسياسياً، وله إبداعاته الفكرية والأدبية والفنية، وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه ونتعمق أفكاره وفلســفاته، فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت علينا أن ننفعل نفس الشىء، وكمــا قــال هيجــل" أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة" يقول عثمان أمين نفس القول ويكــرره آخرون، نذكر: بيكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وهيوم وكانط وإذا كنا أكثر معاصرة نذكر: ألتوسير وفوكو ولا كان وتشومسكى وباختين وتودروف، ولا نذكر الأفغانى وعبده وإقبال وشميل وجميل صدقى الزهاوى وإسماعيل مظهر ونقــولا حــداد وعصام الدين حفنى ناصف، ولطفى السيد، كذلك لا نذكر مصطفى عبدالرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج.

ونتخذ هنا اتجاهاً محدداً. حيث نهتم فى الأساس بدراسة الفكر العربى ونرى أنــه يمكــن القيــام بذلــك أما مباشرة بدراسة تاريخ الأفكار فى علاقتها بالتاريخ الاجــتماعي والسياسى، أو بطريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل (القرن ١٧) كما ظهرت لدى ديكارت على المفكــرين العــرب. ويمكــن الجمع بين الطريقتين، وعلى ذلك نبدأ ليس بديكارت الفرنســى بل بما يمكن أن يسمى بالديكارتية فى الفكر العربى ندرس أعمال: ثمان أميــن ونجيــب بــلدى، وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى العرض والتعريف بديكارت كما نشير إلى استخدام طه حسين للمنهج الديكارتى فى دراسته لــلأدب العــربى، ومحاولــة محمود الخضيرى بعث اللغة الفلسفية العربية ونحت المصــطلحات الــتى ينــبغى أستخدامها فى دراسة الفلسفة فى ترجمته "المقال فى المــنهج"، أى أن مهمتــنا تــناول الكــتابات العــربية وفهم الكتاب العربى للفلسفة الديكارتية.

علينا بيان صورة ديكارت في الثقافة العربية وتحديداً ما إذا كانت صورة مبتكرة تستند إلى فهم أصيل أو كانت مجرد نقل لتفسيرات وتأويلات غربية عرفت عنه عند شراحه الأوربيين، وبيان أثرها أيجاباً وسلباً ومقدار ما أسهمت به في النقل والتعريف بالفكر الغربي أو استلهاميا للفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، وتطويرها لذلك .بمعنى آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربي بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب حضارياً لصالح فكرنا أم لصالح الفكر الغربي؟ هل كان ديكارت بالنسبة لنا مناسبة للتغني بأمجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه من أفكار نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزالي وغيرهما[1] أو كان مناسبة للنظر في مستقبل الفكر العربي. وما هي بالتحديد النواحي الايجابية التي يجب الابقاء عليها من هذا الفكر؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت إلى إثراء التفكير والعقلية العربية؟ أم اكتفت بالتعريف والمساهمة في عرض "سلعة ثقافية غربية" وأخيراً هل لازلنا مستهلكين للفكر الغربي؟ أم أن لنا موقفنا الفكري المتميز عن الغرب والمرتبط بتاريخنا الحضاري العام. والكتابة عن "الديكارتية في الفكر العربي" قراءة لمن أسسوا خطابها العقلاني في وعينا المعاصر والتأسيس فعل فلسفي هام ورؤية لأفكارهم وتفكير فيما قدموه من أسس وبدايات. تلك مهمة آن أوانها وقراءة خطابات: طه حسين ويوسف كرم وعثمان أمين مهمة مزدوجة لا تكتفي بالرصد والعرض لكنها تحاول الفهم والتفسير، ومن حق هؤلاء الرواد علينا قراءة أعمالهم وإعادة التفكير فيها فقد قدموا إسهامات أساسية تحتاج إلى إعادة بناء لما قدموه

---

(١) تتجه معظم الدراسات التي تتناول ديكارت إلى مقارنته ببعض الفلاسفة العرب كما يزين كثير من الباحثين دراساتهم ببيان لسبقية المفكرين والفلاسفة العرب للشك واليقين وبعض نظريات ديكارت. أنظر الفندي: حجة الإسلام الغزالي شيء من فلسفته ص٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد٢ ديسمبر ١٩٢٩، الخضيري: مقارنة ديكارت وفلاسفة العرب، هل المقارنة بينه وبين الغزالي ممكنة، المصدر السابق العدد ٣ يناير ١٩٣٠، ،عثمان أمين الجوانية، دار القلم القاهرة، ن١٩٦٤ ص٧٥ وكتابه عن ديكارت ط٧ وجميل صليبا مقدمة ترجمة مقال في الطريقة "بيروت ١٩٥٣، ص٢٠ ومحمود حمدي زقزوق: "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣، وانظر موقفنا النقدي من هذه المقارنة في "هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم" جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٦ ، مسألة الغزالي وديكارت، الأهرام القاهرة، ١٩٨٧/٦/٥، الأهرام ١٩٨٧/٦/١٩.

وتصيره ولا يعنى ذلك أن نبصر بعيونهم، بل ننظر إلى ما نظروا إليه بعيوننا نحن ونـرى والتفكير رؤية أى نفكر فيما فكروا فيه ثانية وأن نكمل مشروعهم إن كان ذلك مستطاعاً. وفى هذا السياق تأتى هذا الجهد وهو جزء من مشروع أساسى يهدف إلى تتبع الاتجاهات الغربية الأساسية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر[٢] وهو الإطار العام الذى تندرج فيه دراسة الديكارتية أو القراءة العربية لديكارت[٣] والقـراءة الـتى نحـاول تقديمها لقراءات الرواد للفكر الغربى، وبالتحديد للفلسفة الديكارتية والتى تمثل فى نفس الوقت خطاباتهم الفلسفية هى قراءة مزدوجة، ورؤية معاصـرة لجهود قارئيها الذين اخترنا من بينهم عثمان أمين كنموذج، فعنوان بحثنا فيـه تشـديد عـلى الجزء الثانى منه، تشديد على القراءات العربية المختلفة للنص الديكـارتى، فالاهتمام منذ البداية بجهود روادنا، لا نهدف بالطبع إلى إعطاء رصد ببـليوجرافى لتـلك الجهود، بل نسعى إلى تحديد وبيان مسائل معينة أوقفتنا عليها قراءتـنا، ووجدنـا فيها القضايا الأساسية التى تمحورت حولها الكتابة فى الفلسفة الديكارتية وهى: المنهج، واللغة الفلسفية، والوعى والعلم، تلك التى شغلت مفكرينا، أو بمعنى أدق التى تمثل نتيجة جهودهم نجدها على التوالى عند كل من: طه حسين فى تطـبيقه للمـنهج الديكارتى على الأدب وفى النقد الأدبى[٤]،الخضيرى فى بعثه اللغة الفلسفية العربية القديمة كما وجدت لدى الفلاسفة العرب حين أقدم على ترجمة أول وأهـم نص ديكارت فى الثلاثينيات وهو "المقال فى المنهج"[٥] ثم عثمان أمين وآخـرون، فى تقديـم المـثالية الديكارتية والتأكيد على الجوانب الحدسية الإيمانية للوعى فى الكوجيتو الديكارتى. ثم نجيب بلدى ويحيى هويدى فى تقديمهما للصورة الواقعية العلمية لديكارت والدراسات التى قدمها الجابرى وقيدى لديكارت فى إطار كـتاباتهم فى الابسـتمولوجيا. وسـوف نعرض الآن لتلك الصورة المعروفة عن

---

(٢) هـذا العمل جزء من مشروع يتناول الاتجاهات الغربية المختلفة فى الفكر العربى المعاصر ويتـلو الديكارتية، الوجودية فى الفكر العربى، والنيتشوية، والبرجسونية والكانطية والهيجلية والتفكيكية وغيرها.

(٣) انظر مقدمة هذا العمل، مجلة المنار العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨، ص١٤٠-١٥٥.

(٤) طه حسين : فى الأدب الجاهلى، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٥) محمود الخضيرى : المقال فى المنهج دار الكتاب العربى، القاهرة ط٢، ١٩٦٧.

ديكـارت، والـتي تقدمـه فيلسوفاً للمثالية المؤمنة والتي تمثلت بصورة جلية عند عـثمان أمين خاصة وكمال يوسف الحاج ويوسف كرم وجميل صليبا ونظمي لوقا أي أصحاب الاتجاهات المثالية الحدسية الدينية في الفكر العربي.

٢) بدايات التعرف على ديكارت :

الاهـتمام بديكـارت في العـربية قديم ظهر في المجلات العربية قبل نهاية القـرن التاسع عشر، فقد أرسل أحمد أفندي عثمان الورداني بالقباري بالإسكندرية إلى مجـلة الهلال في أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن "ديكارت والديكارتية" قائلاً" من هم الكرتازيون، وفي أي عصر كانوا، ومن هو المؤسس لمذهبهم وعلى أي أساس بني هذا المذهب. وأجابت الهلال وعرفت بالفيلسوف وحياته واهتمامه بالرياضيات وتـناولت فلسـفته ومنهجه وقواعده واختتمت تعريفها لـ "الكرتازينيون" ومذاهبهم "بأنه مهما يكن من أمر هذه الفلسفة (وتلبكها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء إلى الاستقلال في الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا إلى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة"(٦). وهناك بالإضافة إلى ما قدمته الصحف نجد بعض الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة والمترجمة التي ظهرت قبيل وفي بداية القرن العشرين وقد أشـارت صـراحة وضمناً إلى ديكارت وفلسفته (٧). ويمكن أن نشير إلى الأصول الديكارتيـة الأولى في الجامعـة الأهلية المصرية (٨)، فقد قدم المستشرق الفرنسي ماسـينيون (١٨٨٣-١٩٦١)(٩) والأسـباني الكونت دي جلارزا(١٠) الأسس الأولى

---

(٦) يتضح في هذه الرسالة المعرفة المبكرة بديكارت كما يتضح من رد الهلال الموقف النقدي من الفلسفة الديكارتية. الهلال القاهرية أول يناير ١٨٩٧ ص٣٤٢-٣٤٣.

(٧) يمكـن أن نشير للكتب الآتية: كتاب الفلسفة للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جـاورجيوس بيـروت ١٨٨٣، وكتاب الأب جرجس فرح الصغير: الفلسفة، مطبعة جريدة بسـتان العـرب، الإسـكندرية ١٨٩٣ وكتاب الأديب أنيس أفندي الخوري : الفلسفة الحديثة مطبعة جرجس غرزوزي الإسكندرية ١٩١٤، زكريا أحمد رشدي، مبادئ الفلسفة طبعة أحمد خليل بالإسكندرية، وغيرها.

(٨) انظر د. أحمد عبدالحليم عطية، ديكارت في الفكر العربي، المنار العدد ٤٧، نوفمبر ١٩٨٨.

(٩) انظر ما سينيون: تاريخ المصطلحات الفلسفية في الجامعة المصرية.

(١٠) الكونـت دي جـلارزا مستشـرق أسباني عاش في مصر في العقود الأولى من هذا القرن وعمـل محاميـا بالمحـاكم المختلطة ودرس بالجامعة الأهلية سنوات ١٩١٤-١٩٢٠ مادتي الفلسفة العامة وتاريخها. انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

للصـــورة الأكاديميـــة عن ديكارت في محاضراتهما بالجامعة الأهلية وبذرا البذور الـتي ظهـرت فيما بعد لدى تلاميذهما: طه حسين الذى استمع للأول ودرس عليه وقـدم المـنهج الديكـارتي مطبقاً في ميدان النقد الأدبي، وزكي مبارك الذى تتلمذ للـثاني وقـدم دراسـة مقارنـة لديكارت والغزالي في رسالته للدكتوراة بالجامعة الأهـلية(١١) كمـا نجد إشارات لدى نابغة الشرق "مي زيارة"(١٢) التي تتلمذت على جـلارزا، وزامـلت زكي مـبارك في الدراسة، وبالإضافة إلى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثي الجامعة العائدين من الدراسة بالخارج والذين اسهموا في الـتعريف بالفكر الغربي والكتابة عن ديكارت مثل: منصور فهمي وعلى أحمد العناني(١٣) وغيرهما.

وتـأتي جهـود الجيـل الأول مـن خريجي الجامعة المصرية في التعريف بديكـارت والـتعامل مباشرة مع فلسفته - وتوضح كتابات عثمان أمين هذه الفترة خاصـة "الجوانية" - مدى الاهتمام بما يلقى في الجامعة المصرية من محاضرات عـن ديكـارت مـن الأسـاتذة الفرنسيين والمصريين يقول: "لقد درس أحمد أمين ديكارت ومذهبه العقلي ومنهجه في الشك وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمعت وقرأت باللغة العربية عن أبي الفلسفة الحديثة "... فقد كان أحمد أمين يستعين على إيضـاح نظريات ديكارت بأمثلة حية ينتزعها من حياتنا العصرية"(١٤) ويتضح من حديـثه أيضـاً تأثير الأساتذة الفرنسيين في توجيهه لدراسة ديكارت خاصة أندريه لالند(١٥).

ويخـتار محمـد مصـطفى حلمي "نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنيوزا" موضـوعاً لرسالته التي قدمها بالفرنسية لكلية الآداب بالجامعة المصرية للحصول

---

(١١) د. زكي مبارك :الأخلاق عند الغزالي مطبوعات دار الشعب ط٢، القاهرة، ١٩٧١.

(١٢) مي زيـادة : الـبحث العـتيد المقتطف ص١٢٩ وما بعدها، المجلد ٥٥ سنة ١٩١٨ وانظر دراستنا عنها "قراءة في كتابات مي زيادة الفلسفية" مجلة أدب ونقد، القاهرة العددين ١٧، ١٨ والمنشور بالباب الأول من هذا العمل.

(١٣)انظـر عـنه د. محمد غلاب: الدكتور على العناني نقدمه إلى القراء، مجلة النهضة الفكرية القاهرية، العدد ٢٧، ومحمد عبدالجواد، تقويم دار العلوم ص٢٢١-٢٢٢.

(١٤) د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم القاهرة ١٩٦٤، ص٦٢، ٦٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص٩٨.

علـى درجــة الماجستير[١٦] ويظهر اهتمام حلمي بديكارت في تقديمه لأول ترجمة عــربية لـلمقال في المنهج حيث يتناول في دراسة طويلة فلسفة ديكارت ونواحيها المختـلفة ثـم المنهج وأهميته مشيراً إلى تطبيق طه حسين له في النقد الأدبي[١٧] ويعــود في دراسته عن "طه حسين مفكراً" إلى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربي[١٨].

ويكـتب زميلها محمد ثابت الفندي في فترة ما قبل تخرجهم مقارناً الغزالي بديكــارت، ويرى أن البداية عند كل منهما وتيه الشك والارتياب الذي وقعا فيه ثم الـنهاية الـتي وقف عندها كل واحد منهما هي أمور تستدعي الاهتمام وتسترعي الفكــر، لأنها تظهرنا على فصل من أمتع فصول الفلسفة الإسلامية ويقارن بينهما اعــتماداً عــلى "المنقذ من الضلال" للغزالي و"المقال في المنهج لديكارت[١٩]. وقد بدأت مقالة الفندي حواراً هاماً بينه وبين الخضيري.

٣) الديكارتية والجوانية :

كان من الطبيعي انطلاقاً من الأصول الأولى للدرس الديكارتي في الجامعة الأهلية، ومن العاصفة التي أثار طه حسين في دعوته للمنهج الديكارتي، ومن اللغة الفلســفية التي حاول بها الخضيري تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية في العــربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطاً بالمثالية والروحية. حيث وجــدت لدى عثمان أمين الذي يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناة الفكر الفلســفي المصري المعاصر"[٢٠] ذلك القبول العقلي والتعاطف الروحي الذي جعل

---

(١٦) د. أبــو الوفا التفتازاني : محمد مصطفى حلمي والتصوف، مجلة الفكر المعاصر القاهرية. العدد ٥٢.

(١٧) د. محمــد مصــطفى حــلمي : مقدمة ترجمة، المقال في المنهج ط٢. دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

(١٨) د. محمــد مصطفى حلمي: "طه حسين مفكراً" الفكر المعاصر القاهرية، فبراير ١٩٦٦ ص ٦٠ وما بعدها.

(١٩) الفندي : حجة الإسلام الغزالي، شيء من فلسفته ص٥-١٧ صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢، ديسمبر، ١٩٢٩.

(٢٠) د. إبراهيم بيومي مدكور. تصدير الكتاب التذكاري "دراسات فلسفية" مهداه إلى عثمان أمين، دار الثقافة بالقاهرة، التصدير.

منه "بيت ضيافة لديكارت"[٢١] فهو ديكارتي في منطقة ومنهجه وفي عقلانيته ومثاليته"[٢٢] مما أدى إلى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين في فلسفة أبي الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها المثالية الروحية التي ترداف معنى الفلسفة نفسها وكان رائد هذا التفسير الدكتور عثمان أمين.

كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب "الجوانية" اختياراً. وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتنوير، الإرادة والحرية[٢٣]. حيث انطلق من هذه الأسس إلى تقديم جوانيته التي تنطلق من الوعي وكان ديكارت وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الإنساني في الشرق: الافغاني والكواكبي وإقبال[٢٤] ورائد الفكر المصري محمد عبده[٢٥] لن اهتمام عثمان أمين بديكارت. يفوق كل وصف بحيث يمكن القول لن ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أي فيلسوف آخر وأكثر مما كتب في العربية عن أبي الفلسفة الحديثة وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكي المعتمد الذي يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التي كان يلتمسها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : "إن ديكارت قال للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل إنه حق "وقال له أولاً : انتبه! أنت تفكر فأنت موجود" وقال له أخيراً "أفق أنت حر فأنت إذن مسئول"[٢٦].

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت في الطريق الفلسفي لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت وإلى أي جانب من جوانب فلسفته المتعددة الانحاء توقف؟ وماذا رأى في فلسفة ديكارت وماذا قدم منها؟ وبمعنى أدق ما هي

---

(٢١) د. عبدالغفار مكاوي : عثمان أمين بيت ضيافة لديكارت.
(٢٢) د. إبراهيم مدكور، المصدر السابق.
(٢٣) د. أحمد عبدالحليم عطية، من ديكارت إلى محمد عبده، الأهرام ١٩٨٧/٨/١٩ ص١٢.
(٢٤) د. عثمان أمين : رواد الوعي الإنساني في الشرق، المكتبة الثقافية، القاهرة.
(٢٥) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري، محمد عبده، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥.
(٢٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص١٣٤.

صـــورة ديكـــارت عـــنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى؟ ويمكـــن القـــول بداية أنه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كـــان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينيات حينما تحددت صورة ديكـــارت لديـــه أثـــناء وبعـــد عودته من بعثته بفرنسا، لقد كانت مصر تبحث عن الاســـتقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياســـة، وليســـت أفكار أحمد لطفى السيد ببعيدة عنه فقد أثرت فى طه حسين ومصـــطفى عبدالرازق اللذان أثرا بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين، الـــذى وجـــد فى مـــنهج ديكـــارت وفلسفته إشباعاً لأفكاره ، لقد كان يريد الوعى والتـــنوير وقـــد وجدهما فى "الكوجيتو" إلا أن "الكوجيتو" بداية وليس نهاية، وسيلة وليـــس غاية. إن عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحدا أبصاراً على اللغة العربية والفكر العربى. ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانية وهذا يستدعى منا تناول جهود عثمان أمين وكتاباته وأفكاره.

٤) عثمان أمين ؛ التوجهات المثالية الروحانية :

يقـــص علينا عثمان أمين فى الجوانية رحلته من القرية إلى الجامعة ويحدثنا عن إصراره على دراسة الفلسفة وعن السؤال الذى كان يشغله كثيراً ويؤرقه أحياناً عـــن ضـــرورة وجـــود فلسفة حياة يمتد أثرها إلى الشعب الوطنى فى أبناء الأمة وتجعـــلهم يـــأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة"[٢٧]. ويظهر تأثير بأحمد لطفى السيد الذى حدثهم عن "أثر المفكرين والفلاسفة فى تهيئة الأذهان للإصـــلاح والطمـــوح إلى عـــالم أفضـــل"[٢٨] كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عـــبدالرازق وكان لتوجيه الشيخ دوراً فى تحديد مساره الفكرى لقد وعى حديثه فى ندواتـــه بمنزـــله بعابدين عن "أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القـــومى بغيـــة التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام"[٢٩]. بالإضافة لهـــؤلاء فقد كان هناك كل من: أحمد أمين ومنصور فهمى وبالأخص يوسف كرم.

---

(٢٧) د. عثمان أمين : الجوانية ص٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص٥١-٥٢.

وهـو يذكـر مـن الأساتذة الفرنسيين: أندريه لالند وأميل بربيه، وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا.

وقـد حـدد عثمان أمين برنامجاً بعد عودته من البعثة وهو مشروعه الذى يطـلق عليه: "سلسلة أعلام الفلسفة" التى أصدر منها : الرواقية وديكارت. وسلسلة "نفائس الفلسفة الغربية" والتى تمثل الهدف الثانى فى مشروعه الذى حدد لنا معالمه فى مقدمـة ترجمـته لكتاب البير بايبه "دفاع عن العلم" وتتمثل هذه النفائس فى: ما بعـد الطـبيعة لأرسـطو وخواطر ماركوس أوريليوس وتأملات ديكارت ومبادئ الطـبيعة البشـرية لباركلى، ومباحث العقل الإنسانى لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مسـتقبلة لكـانط وغيرها[٣٠]... والسؤال الآن ما الذى جذب انتباه عثمان أمين إلى هؤلاء. يخبرنا فى تصديره للطبعة الثانية من "الفلسفة الرواقية" إلى السبب الذى من أجلـه اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون : إذا عرفوا أن شيئاً هو الحق جهروا به وثبتوا عليه وإذا اقتنعوا بأن فعلاً هو الواجب التزموه لم يثنهم عن أدائه شيء وهم "جوانيون" يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع له مـن أحـداث خارجيـة"[٣١] وكان هدفه من نشر كتابه "أن تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروساً نافعة فى الثبات على المبدأ والإخلاص لـلواجب وتعـاليم إيجابية قويمة تشد من ازدهار فى السعى إلى المثل العليا والذود عنها".

ويحدد لنا فى تصديره لكتابه عن شيلر بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الإنجليزى صـاحب المذهب الإنسانى أحد هذه البواعث يمت إلى شعوره القومى والثانى يمت إلى مـزاجه الفلسـفى، لقد بحث على كتب عن "مستقبل الإمبراطورية البريطانية" وكـان مؤلفـه شيلر يتنبأ بقرب انهيار الإمبراطورية مما جعله يلتمس بقية مؤلفاته ومـنها "دراسـات عن المذهب الإنسانى" فراعنى ما لمسته من تقارب عجيب بين

(٣٠) أصـدر عـثمان أميـن جزء من ترجمة هذا العمل الهام، إلا أنه توقف بعد نشر ترجمة د. نازلى إسماعيل ترجمتها لهذا الكتاب.

(٣١) د. عثمان أمين " الرواقية.

مـزاج بـالمذاهب المؤلـف ومـزاجي"[٣٢]. وطبيعة هذا المزاج تتحدد في: ضيق بـالمذاهب الـتجريدية الجافـة، ونفور من الفلسفات الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسـفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوها بغير حساب من ناحيـة الفكر، واهتمام بالفلسفة التي ترضي القلب كما تقتنع العقل. أن عثمان أمين يدعـم العقل بالقلب والوعي بالروح، وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية. فـفي كـتابه الـذي يحمـل نـفس الاسم: محاولات فلسفية" يقدم لنا مجموعة من الدراسـات المختـلفة "ألـف بينها إحساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعي إلى سبيل الحق والاتجاه إلى قيم الروح"[٣٣].

ويـتحدد موقـف عـثمان أمين الفلسفي في السعي لتأكيد قيم الروح. فتنمية القـوى الـروحية في الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي يصل إلى درجة النضـج بمعـناه الصـحيح" فالروح والفكر الأساس في قيام الحضارة ومن فضل ديكـارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم وهذا المعنى للحديث من معاني النظر الفلسفي هو الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة.[٣٤]

وعـلى ذلك يمكن تحديد السمات التي تميز الروح الفلسفي عند عثمان أمين كمـا تظهر في كتابه عن الجوانية وتحديده لخصائصها" وهي فلسفة نبتت من تأمل روح الديـن والأخـلاق"، "فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهباً مغلقاً، تستند على تـزكية الوعي الإنسان وممارسة الحرية النفسية وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعـاني والقيـم"[٣٥]. ويؤكد عثمان أمين أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهـم العالم وفهم الإنسان فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطي "ما هو كائن" إلى "ما حقه أن يكون" ويثبت الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو

---

(٣٢) د. عثمان أمين : شيلر، دار المعارف بالقاهرة ، ص٨.

(٣٣) د. عثمان أمين : محاولات فلاسفية، المقدمة.

(٣٤) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

(٣٥) د. عثمان أمين : المصدر السابق.

علـى حـدود الواقع فيّ المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في أصلاح الفـرد وإصـلاح الجماعة". وتبين لنا محاولاته الفلسفية خصائص فلسفته من جهة واهـتمامه بديكارت من جهة أخرى. تقوم الفلسفة على أسس هي: الوعي والإرادة والحـرية، مـن أجـل تدعيـم قيـم الروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه "شخصـيات ومذاهـب فلسـفية" الذى أظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسـفية المصـرية التى كان عثمان أمين سكرتيرها حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماماً كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيـم الـروحية[٣٦]. وهذا ما وجه عثمان أمين نحو "رواد المثالية الغربية"[٣٧] كما وجهه نحو "رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي".

وكمـا كـانت الـرواقية عنده بمثابة المثل الأعلى للسلوك وفلسفة فشته هي الفكـرة التي تصل إلى أقصى درجات الوعي وتتحول إلى عمل كانت فلسفة كانط كمـا قدمها بوترو فلسفة حرية الإرادة. "لقد نهض بوترو على اتساق مع خصائص العـبقرية الفرنسـية لنصـرة الدعوى الفلسفية التقليدية دعوى حرية الإرادة، تلك المسـألة الأثيرة لدى ديكارت والتي جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبية بالخالق سبحانه"[٣٨].. لقد الح بوترو على فكرة الحرية في الأفعال الإنسانية وأفسح إلى جانب العلم مكاناً للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية[٣٩].

إن عـثمان أميـن "فيلسوف كبير وباحث فذ" تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ألـف وتـرجم وشـرح وحقـق وأتـاح لقرائه أن يقرءوه في العربية والفرنسية والإنجليزية وهو في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأى شخصي وهو حين يؤلف أو يكتب إنما يعبر عن نفسه

---

(٣٦) د. عـثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧١ص٣٠.

(٣٧) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، ط٢، دار الثقافة للنشر القاهرة، ط٢، ١٩٧٥.

(٣٨) د. عـثمان أميـن : مقدمة ترجمته كتاب أميل بوترو : فلسفة كانط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص٤.

(٣٩) المصدر السابق نفسه ، ص٥٥.

ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته[٤٠]. وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذي تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح من الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالي والسمات التي تميز هذا التفسير في الثقافة والفكر العربي.

٥) الديكارتية والواقع الثقافي العربي :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨، وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف جمعية أصدقاء ديكارت، وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى "أثر ديكارت في مصر" وهو أثر له فيه فضل، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية في باريس[٤١]. لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت في تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاقه في نقد الاتجاهات المخالفة من وضعية ووصورية وصولاً إلى المعنى الحق الذي يرتضيه لمعنى الفلسفة. لقد تعلم مما بينه ديكارت من "حقيقة الكوجيتو" أن يقظة النفس وانتباه الذهن هي الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفي[٤٢]. ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه في الفيلسوف فهو يتفق معه في الكثير من الآراء[٤٣]. فالعقل والفكر والكوجيتو والوعي هما المعبر الأساسي لعالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذي عبره ديكارت وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب إلى نفس عثمان أمين الذي كتب في مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت بصفة بأحب الصفات إلى نفسه تلك الصفة التي يعطيها لمن يأنس إليهم في تاريخ الفلسفة وهي "الجوانية". لقد أحب عثمان أمين

---

(٤٠) د. إبراهيم مدكور : المصدر السابق.
(٤١)
(٤٢) د. عثمان أمين : الجوانية ص١٣٤.
(٤٣) د. عثمان أمين : الجوانية ص٩٦، ٩٩.

ديكارت وخشى البعض من هذا الإسراف فى الحب. أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير فذلك لأن ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتنقية الأذهان وتنوير العقول "وصورة العامل المصرى الموكل بإضاءة مصابيح النور فى اشرع البرمونى بحى عابدين"[٤٤].

وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية. وتلك الإحالات لا تخلو من دلالة وأظن هذه الدلالة لم تكن لتصبح لو كان عثمان أمين ليس عربياً مثلاً أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت فى باريس إنه كباحث عربى لا يستطيع إلا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الإحالات.

إن رائد "الجوانية" الذى أحب اللغة العربية وكتب كثيراً عن فلسفتها وأختير فى سنوات عمره الأخيرة عضواً بمجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن "الجوانية وفلسفة اللغة العربية"[٤٥] أن أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى إنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم إلى رفع النقاب عن المثالية التى لم يستطع استكشافها منهم إلا أثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين: ديكارت وكانط"[٤٦] وقد بين فى محاضرة ألقاها على جمهور فرنسى عن "ديكارت واللغة العربية"[٤٧] أن اهتمام عثمان أمين وحبه الشديد لديكارت مجلة يهدى كتابه "لمحات من الفكر الفرنسى" وهو فصول كتبها بين ٤٤-١٩٦٨ كتحية وإعجاب إلى الأمة التى أنجبت ديكارت الأب الروحى لفلاسفة العصر الحديث الذى كان أول صوت أرتفع فى أوربا منادياً بإقامة العقل وكرامة الإنسان ومستنكراً نزوات العنصرية منددأ بآفات الطغيان"[٤٨].

---

(٤٤) د. عثمان أمين : الجوانية، ص١٠٠.

(٤٥) د. عثمان أمين : الجوانية، ص١٤٩ فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩.

(٤٦) د. عثمان أمين : الجوانية ص١٥٣.

(٤٧) د. عثمان أمين : المصدر السابق، ص١٥٦-١٥٧.

(٤٨) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى.

ولـم يـتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت ويأتي في مقدمة هذه الكتابات سفره الفخم عن ديكارت الذي صدرته طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٢.

ويمكن أن نتتبع عبر الطبعات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكــارت خــلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة ١٩٧٦ حيث يــرى في الــبداية "أن دراســة مؤلفــات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقــة"[٤٩] ويقــف الأستاذ في دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتابا مدرسياً قاصــداً أن يكــون أداة نافعــة للباحثين مثيرة لهم المستزيدين... ومن أجل أن يسد فــراغاً ظاهــراً في دراسة الفلسفة وتاريخها في مصر والعالم العربي"[٥٠] وما أن صدرت الطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماماً كبيراً تمثل فيما كتبه يوسف كرم الذي تتـلمذ عــليه عــثمان أمين والعقاد الذي حرص المؤلف على نشر رسالته إليه في مقدمة الطبعة الثانية، التي قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكارتية خاصة عن نظرية ديكارت في الاجتماع، وأثر الفلسفة الديكارتية.

وصــدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة في سبتمبر ١٩٥٢ أي بعد مرور ثلــثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه فأضاف عثمان أمين فصلاً جديداً عن "علم الجمال الديكارتي"[٥١] وآخر عن "الدراسات الديكارتية" مع كثير من الهوامــش والمــراجع. وقد تحولت الديكارتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ مــن كونهــا ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون "محاولة تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم بحيث يرد كل آرائه إلى أفكار واضحة متميزة... وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي يجب أن نحرص عــلى إذاعــته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع الحاضر رسالتها الجليــلة"[٥٢]. هــنا لأول مرة تظهر كلمة المجتمع، أو دور "الوعي الديكارتي" في المجــتمع الحاضر" فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقة على نحو ما أراد لها ديكارت

(٤٩) د. عثمان أمين : ديكارت ط٧، تصدير الطبعة الأولى، ص٩.

(٥٠) المصدر نفسه. ص١١.

(٥١) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة الثالثة، ص١٥.

(٥٢) د. عثمان أمين : : ديكارت مقدمة الطبعة الرابعة. ص١٧-١٨.

قد برز في أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبدالناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنواناً لكتابه فلسفة الثورة"[٥٣] هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة إلى أن تصبح وعياً بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن "ديكارت" إلى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعيين إلى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت الديكارتية مقابل هذه الاتجاهات هي الفلسفة بآل التعريف هي الأساس والمعيار لما سواها.

قدم عثمان أمين الديكارتية باعتبارها الـ "فلسفة" مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية، وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أوالألمانية ولا الوضعية الإنجليزية بل يقصد الدعوة إلى "تلك المذاهب (الموضات) في بلادنا. هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض إلى تبني الديكارتية ذات الصبغة الجوانية والتفسير المثالي في مناقشة الاتجاهات الفلسفية في مصر، أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية في بلادنا. فالديكارتية هي الفلسفة بألف لام التعريف أما "الموضة" المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وانجلترا وأمريكا متشحة بوشاح "الوجودية" تارة و"الوضعية" تارة أخرى فما هي إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ومن ثم فهي لا تلقى رواجاً إلا في مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات "متعفنة" فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر والقرف وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي، وتمادوا في الدعوة إلى مواقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً "لا تستح واصنع ما شئت"[٥٤].

ويستمر هذا الموقف الديكارتي الجواني من الوجودية وتخف حدته ويتطور إلى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة، كما نجد ذلك في حواره مع سارتر (الدراسة

(٥٣) الموضوع السابق. ص١٨.
(٥٤) المصدر السابق. ص١٨.

الخامسة من "لمحات من الفكر الفرنسي") حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر "إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع إلى نظرية الإرادة الأخلاقية عند ديكارت" ويرجع عبارة سارتر أن الحرية هي وعيها في النهاية إلى الكوجيتو الديكارتي ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت ويرى أن الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر "أن تعمل بغير رامل" أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية(٥٥) كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً في تصديره ترجمة لنصوص هيدجر في "الفلسفة والشعر" وهو موقف أعراض لا كراهية(٥٦).

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك الضرب من الوضعية الإنجليزية والأمريكية تلك التي جاءت إلينا في زفة وجرى بعضهم ركابها وتشبث البعض الآخر بأذيالها، والتيهي مذهب جماعة من ذوي البلادة والبلاهة. حفظوا من العلوم صيغاً لن يفهموها، وأخذوا يلوكونها في رطانة مردو لة ويرددونها في حذلقة مفضوحة، وعجزوا عن إدراك أي فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة.. وأخذوا يتفاخرون بأنكار الروح والسخرية من العقل والتهجم على الفكر وتشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعاراً لهم: لا تفهم ولا تعقل؛ وثابر على المكابر والمقاومة"(٥٧).

لن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التي حاول عثمان أمين إقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب: الشعورية الوجودية والحسية الوضعية ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وإن كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية حماسية أكثر منها عقلانية فإن ذلك يعود في النهاية إلى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية. إن عثمان أمين لم يحاول

---

(٥٥) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسي.

(٥٦) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة لنصوص هيدجر "الفلسفة والشعر" الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، التصدير.

(٥٧) د. عثمان أمين : ديكارت، مقدمة الطبعة الرابعة، ص١٩.

رصـــد وتحـــليل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية والروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى.

ويعـــدد في مقدمة الطبعة الخامسة من كتاب ديكارت الأبحاث المختلفة التي ظهـــرت عن فلسفة ديكارت والتي ألقيت في مؤتمر الفلسفة في "رواليومون" بفرنسا ١٩٥٧ والـــتي طبعت في مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر الذي اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه الأبحاث أن يجد الدارسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفي. ويضيف في طبعة الكتاب السادسة إلى الباب الثاني فصلاً خامساً عن "المقال في المنهج" ويوسع الفصل السادس من الباب الـــثالث عـــن "مذهـــب الأخلاق" والفصل الأول من الخاتمة عن "ديكارت والتجديد الفلســـفي" وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التي وجهها "برجسون" إلى موتمر ديكارت المنعقد في باريس ١٩٣٧[٥٨].

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة من الكتاب تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت وتفسر في الوقت نفسه طبيعة وسمات للديكارتية كما يعبر عنها صاحب "الجوانية" فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت"، وديكارت عنده ظـــل مستمســـكاً بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلي وأفكـــاره العلمية[٥٩]. لقد أعلى ديكارت من قيمة الوعي الإنساني ويتضح من تأمل الكوجيـــتو" الديكـــارتي أن المهمـــة الأولى للفلســـفة هي دراسة "الانية" أو الوعي الإنســـاني. والواقـــع أنـــه ابتدأ من ديكارت أصبحت الفلسفة تحيلاً للوعي وتحليلاً لمـــلكاته وقواه. ووعي الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وقد دفـــع هـــذا الاهتمام بالوعي عثمان أمين إلى تقديم جوانيته التي تنطلق من الوعي وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الإنساني: الأفغاني وإقبال ومحمد عبده وإن كان الاهتمام بالإمام محمد عبده سابقاً أو مصاحباً للاهتمام بديكارت.

---

(٥٨) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السادسة.

(٥٩) د. عثمان أمين : ديكارت مقدمة الطبعة السابعة.

فحيـن اطـلع على أعمال ديكارت طبعة آدام وتانرى المحققة، يتساءل ألا تسـتحق آثـار الشـيخ محمـد عبده شيئاً من عناية الوزارة التى تقوم على التعليم فتطـبعها طبعاً يليق بمنزلة هذا الإمام[٦٠]. وبعد أن حاضر عن ديكارت طلب من منصـور فهـمي بعد أن بلغه نبأ المحاضرة – أن يسمح له بأن يعد تحت إشرافه بحـثاً فى الأخـلاق الإسـلامية فى رأى محمـد عبده"[٦١]. وفى عرضه للتأملات الديكارتيـة فى مجـلة تراث الإنسانية يتحدث فى فقرة هامة عن "ديكارت ومحمد عـبده"[٦٢] ويتـناول فى الفصـل الرابع من الباث الثانى فى كتابه عن "رائد الفكر المصرى" نظرية الحرية عند محمد عبده التى تتشابه مع فلسفة ديكارت ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما فى هذه النظرية". ويرى أن الأستاذ الإمام يطـبق على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداهة"[٦٣] أن عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التى يطرحها كل مـنهما بحيـث يمكـن القول أن ديكارت عند عثمان أمين يلقى أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الإسلامية كما يلقى فى نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية، ذلك الفهم الذى يظهر فى كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت. وتبيين كتابات عـثمان أميـن وترجمته لنصوص فلسفته مقدار الاهتمام الذى أولاه لرائد العقلانية الحديثة. فبالإضافة إلى سفره الضخم عن "ديكارت" فقد خصص له فصلاً هاماً فى "رواد المـثالية الغربية"[٦٤] وآخر فى "مذاهب وشخصيات فلسفية"[٦٥] بالإضافة إلى دراسـته عـنه فى "محـاولات فلسفية"[٦٦] وعرضه للتأملات فى المجلد الأول من تراث الإنسانية كما يخصص الفصل الرابع من الباب الرابع من "الرواقية" للحديث عـن "الرواقية والديكارتية"[٦٧] بالإضافة للإشارات المتعددة التى نجدها فى : "رائد

(٦٠) د. عثمان أمين : الجوانية، ص١٠٥.
(٦١) المصدر السابق، ص١٠٣.
(٦٢)د. عثمان أمين : التأملات الديكارتية، مجلة تراث الإنسانية القاهرة، المجلد الأول.
(٦٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى، الفصل الرابع، الباب الثانى.
(٦٤) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية، الباب الأول.
(٦٥) د. عثمان أمين : مذاهب وشخصيات فلسفية.
(٦٦) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية.
(٦٧) د. عثمان أمين : الرواقية، الفصل الرابع، الباب الرابع.

الفكـر المصـرى" و"الجوانيـة" مع عدد لا يحصى من المحاضرات التى ألقاها بالعربية والفرنسية.

ومـن المهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته فى تقديم "نفـائس الفلسفة الغربية" لقراء العربية. وفى مقدمتها "التأملات فى الفلسفة الأولى"، الـذى صـدره مـنه عـدة طبعات الأولى ١٩٥١ والثانية ١٩٥٦ وأخرى ١٩٧٤ و"مـبادئ الفلسفة" وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠. وقد اقتصر عثمان أمين فى تقديمـه لترجمة التأملات على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذى سلكه ديكارت، ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار أن "أبا الفلسفة الحديثة" لم يعد فى حاجة إلى الـتعريف. "إن التأملات هى كتاب العصر، وفيها ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصـفا فى هذا العصر المادى الصاخب إلى النظر فى مشاغل الروح والخلود إلى امتحان النفس"[٦٨]. ويرى فى نهاية تقديمه لكتاب "مبادئ الفلسفة" أن الكلمة الأخيرة فى كـل مـن فيـزيقا وميتافيزيقا ديكارت هى المثالية الجوانية"[٦٩]. ويصحح فهم شـراح ديكـارت وناشرى كتبه، ويؤكد على الناحية العملية فى فلسفته وهى ناحية هامـة لـم يتوقف عنده كثير من باحثى ديكارت فى العربية. إلا أن الناحية الهامة التى توقف عندها عثمان أمين فى فلسفة ديكارت نجدها فى كتابه "فى اللغة والفكر" الـذى أصـدره ١٩٦٦ وتوصـل فيه إلى إسهام ديكارت فى اللغة وهى ناحية زاد الاهـتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر هنا أن تقديم عثمان أمين للسانيات الديكارتيـة ثـم فى نفس الوقت الذى أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوم تشومسكى N. Chomsky كتابه اللسانيات الديكارتية Cartesiam linguitics 1977.

٦) الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حيـن دعى عـثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد الـبحوث والدراسـات العربية عن "اللغة العربية والفكر المعاصر" أراد أن يتناول المحـاولات الجديـدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة العصرية. ونظراً لتعدد

(٦٨) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة التأملات.

(٦٩) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة مبادئ الفلسفة.

جوانب النظر فى هذه المحاولة وتشعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع اللغة والفكر بوجه عام. وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان "فى اللغة والفكر". يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وإنها خاصية للإنسان بما هو حيوان ناطق. فاللغة خاصية الإنسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث. وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصورها أرسطو بتعريفه للإنسان بأنه حيوان ناطق أضاف إليها أن اللغة تحقق "ناطقية" الإنسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل ومن ثم تجعله أهلاً لان يكون خليفة على الأرض.

ويتناول فى المحاضرة الثانية "ما هى اللغة؟" ويبين إنها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور عرض لها أفلاطون فى "اقراطيل" ولازال البحث فى طبيعتها موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت. ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت فى قاموس لالند، اهمها أن المهم فى اللغة هو "القصد والتدبر والوعى والتفكير"(٧٠) ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بصحة ما أوضحه ديكارت فى القسم الخامس من "المقال فى المنهج"(٧١) من أن اللغة هى الخاصية التى يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان وهذا الموضع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والغربين. ويرى أن باللغة يخطو الإنسان إلى مجاوزة وجوده البدنى والبيولوجى إلى وجوده الفكرى، أو إلى تحقيق الكوجيتو" بلغة ديكارت وهم ما لم يلتفت إليه الماديون أو الجدليون أو الموضوعين. وهذا ما حول أن يظهرنا عليه تشومكسى فى انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكى وكما يتضح من كتاباته التى تبين الأسس الفلسفية لنظريته فى اللغة وهى: اللسانيات الديكارتية"، "اللغة والفكر"، و"مشكلات المعرفة والحرية" حيث لا وجود للغة خارج إطار تصورها العقلى. فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تنحو عقلانياً بالإمكان اعتباره النمط العقلانى المتماسك والوحيد الذى برز فى السنيين الأخير والذى استند على الدراسات التى تناولت اللغة وعملية اكتسابها، ويلتقى هذا المنحى

(٧٠) د. عثمان أمين : فى اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٦ ص.
(٧١) ديكارت : المقال فى المنهج ترجمة محمود الخضيرى ط٤، ص.

مــع المذاهــب والآراء العقلانية فى مجال اللغة الإنسانية التى من أبرزها المذاهب الديكارتى الفلسفى وآراء الفيلسوف الألمانى همبولدت.

إن اهــتمام عــثمان أمين بالعودة إلى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقــربه مــن الاهتمامات المعرفية التى تحاول أن تؤسس للنظريات الحديثة فى علم الــلغة بــالعودة إلى عقلانيــة القرن السابع عشر وإلى فلسفة ديكارت بالتحديد. فقد خصــص أحد الباحثين العرب فصلاً من كتابه "الألسنية: قراءات تمهيدية" لعرض وجهة نظر ديكارت فى اللغة. تلك التى تمثل الأصول النظرية لتشومسكى الذى أقام نظريته على أسس عقلية كما يتضح من دراسته ("علم اللغة الديكارتى"). وما يهمنا هــنا ليــس بيــان أســبقية عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنهما فى الوصــول إلى الأســاس العقلانى للغة كما تمثل عند ديكارت بل هو إرجاع عثمان أميــن الــلغة إلى الفكــر ذلــك الجانب الذى شغل به فى كتابه فلسفة اللغة العربية ومحاولــته للــتأكيد عــلى مــثالية الــلغة خاصة الديكارتية مما أدى به إلى بحث موضــوعات ربمــا كــانت مهملة من بعض الباحثين فى فلسفة ديكارت وكان من أوائل من أشاروا إليها وأكدوها.

محمود أمين العالم:

النقد ومدرسة فرانكفورت (*)

في دراســته "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يقدم محمود أمين العالم مدرسة فــرانكفورت في مواجهــة مدرســة ما بعد الحداثة باعتبارها موقفاً نقداً للعقلانية الأداتيــة القمعيــة، ولكــن دون أن تتخلى عن العقل، بل تسعى إلى إعطاء مدلولاً إنســانياً اجتماعياً تاريخياً فاعلاً. وعلى الرغم من أنه يفصل الحديث عن هابرماس والعقــل الاتصالي أو التواصلي في فلسفته، باعتبار هابرماس أبرز المعبرين عن الاتجــاه العقــلاني، ونقــد الطــابع التقني الوضعي القمعي للعقل في الممارسات الرأسمالية والاشتراكية، ومحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، وباعتباره أبــرز الفلاســفة المعاصرين تصدياً لاتجاه ما بعد الحداثة وخاصة في نقده لفوكو ودريــدا ودولــوز وامتداداتهم في الفكر الألماني المعاصر،[1] فإنه يتناول السمات العامة لمدرسة النظرية النقدية والتي يحدد أصحابها هوركايمر، وادرنو، وماركوز، وأن "الفلســفة عندهم هي نقد شامل للواقع الإنساني في تناقضاته الاجتماعية العينية المختــلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقية أو الروح الكلية المطلقة عند هيجل، والــوعي أو الشعور المحض عند هسرل والوجود المطلق عند هايدجر والوضعية في صــورها المختــلفة فضــلاً عــن النظريات النسقية الكلية المغلقة عامة، وهم عقلانيــون نقديون ينتسبون مع كثير من التحفظات للماركسية وخاصة في نموذجها السوفيتي الستاليني"[2].

(*) هذا الفصل كان الدراسة التي أسهمنا بها في الكتاب الذي أشرفنا عليه عن الأستاذ محمود أمين العــالم وشارك فيه عدد كبير من الزملاء وهو في ظني أول عمل جماعي عن العالم ضمن توجهــنا لتكريم كل أعلام الفلسفة في مصر والوطن العربي، بدوي، حنفي، العالم. ثم ناصف نصار وفتحي التريكي وإن كان هذا يلقى الغضب من البعض حتى ممن نكرمهم أنفسهم!!

(١) هابــرماس : القــول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥.

(٢) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٢٣١.

وهــو يــرى أن هذا الاتجاه الذي يمثله هابرماس، والذي يعني التحاماً عقلياً موضــوعياً نقديــاً بمختلف منجزات العصر وقضاياه ومشاكله في أشكال وتجليات متــنوعة ومختلفة من الالتحام؛ "قد يكون الالتحام العقلي النقدي التغيري ذو التوجه الجدلي المادي هو الأقرب إلى الإجابة الصحيحة بل الضرورية على سؤال الفلسفة في عصــرنا الــراهن في مواجهــة الخيارات الإطلاقية والعنصرية واللاعقلانية والتقنية القمعية والاستبدادية والعدوانية"[٣]. ويهمنا هذا التحليل لمدرسة فرانكفورت مقابل مدرسة ما بعد الحداثة الذي يقدمه العالم ضمن تناوله لاتجاهات أربعة أساسية على الساحة الفكرية العالمية اليوم هي بالإضافة إلى ما سبق :

١- الاتجاه العقلي الإجرائي التقني أو الوضعي.

٢- الاتجاه المتعصب سواء في طابعه الديني أم القومي أو الفاشي الديكتاتوري.

وعــلى الــرغم مما يثيره تصنيف الأستاذ العالم لهذه الاتجاهات الأربعة من قضــايا قد لا نتفق عليها، خاصة ما يطلق عليه الاتجاه العقلي الإجرائي أو الاتجاه المتعصــب فإننا سوف نتوقف أمام تحليله لموقف مدرسة فرنكفورت النقدي وذلك لسببين :

الأول : هــو أن فهم مدرسة فرنكفورت للفلسفة يقترب كثيراً من فهم محمود أمين العــالم لها كما نظن، يظهر ذلك من بعض الإشارات التي وردت في دراسة العــالم "ما هي الفلسفة؟" وبعض دراساته الأخرى في كتابه "معارك فكرية" وإن كــان العــالم ينطــلق من الماركسية الحرفية التقليدية على العكس من مدرســة فــرنكفورت الــتي هي أقرب إلى ماركسيات القرن العشرين. كما سيتضح فيما بعد.

الثاني : أن محمود أمين العالم أصدر عام ١٩٧٢ كتابه "ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود"، وفيه تناول فلسفة ماركيوز برؤية مختلفة، كانت أقرب إلى الإدانة السياســية منها إلى النقد الفلسفي، مما يجعلنا نتساءل هل نحن بإزاء موقفين مختــلفين لموقــف العــالم مــن مدرسة فرنكفورت أو أننا بإزاء تحليلين له أحدهما فلسفي معرفي والثاني سياسي أيديولوجي.

---

(٣) المرجع السابق، ٢٣٣.

قــد يجيبنا الأستاذ العالم إجابات مختلفة مؤداها أن مدرسة فرانكفورت ليست اتجاهــاً واحــداً بــل اتجاهات متعددة تختلف باختلاف أعضاء المدرسة، وأنه في دراســته: مــاركيوز " فلسفة الطريق المسدود" يناقش القضايا التي أثارتها كتابات ماركيوز. أو أن موقف هذا الأخير يختلف عن بقية مواقف أعضاء هذه المدرسة أو غير ذلك من الإجابات التي تستحق الحوار.

والحقيقــة أن هذا الحوار مع موقف محمود العالم من مدرسة فرنكفورت أو أحــد أعضــائها؛ هربرت ماركيوز، لن يكون مجدياً إلا إذا عرفنا موقف العالم من الفلســفة عامــة. وفي البداية وقبل تقديم تعريفه للفلسفة نشير إلى أن محمود أمين العالم في كتاباته المختلفة التي تعبر عن تطور تفكيره إنما يصدر عن معاناة حياتية وعقــلية خلاقة ارتبطت في بداية حياته بالمثالية وأقصد بها توجهه الوجودي بتأثير عــبدالرحمن بــدوي[٤] والتي تحولت مستترة في بحثه عن "المصادفة ودلالتها في الفيــزياء الحديثة"[٥]. حيث انتقل بتأثير من يوسف مرا[٦] إلى لا رؤية تكاملية، ثم إلى فلسفة جدلية تستند كما يخبرنا إلى الثورة العلمية والثورة الاجتماعية.

ففي تمهيده لكتاب فلسفة المصادفة يعترف أنه حين بدأ هذا البحث كان غارقاً في الفكــر المــثالي هادفاً إلى اتخاذ المصادفة معولاً لتقويض الموضوعية العلمية. وأنه بعد قراءته لكتاب لينين "المادية والنقد التجريبي"؛ الذي قلب تصوراته الفلسفية رأســاً على عقب، أمسك بالمعول نفسه ليقوض الفكر المثالي[٧]. وأنه كان يستخدم "مفهــوم التكميلية" في الموضوع الذي أراد أن يستخدم فيه كلمة "الجدلية" لكنه بعد

(٤) تناول محمود أمين العالم موقفه من د. بدوي في عديد من الدراسات وحدد لنا موقفه الفلسفي في الكــتاب الــتذكاري الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧ عن بدوي في عيد ميلاده الثمانين بعنوان "كشف حسب ختامي مع الدكتور بدوي ومع نفسي"، ص١٨٥-٢٠٣.

(٥) محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة ، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧١.

(٦) محمــود أمين العالم : الإنسان موقف، د. يوسف مراد، لمحة من لمحات فكرنا الحديث، دار قضايا فكرية ، القاهرة، ١٩٩٤، ص٥٩-٦٦.

(٧) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، ص٦.

ذلــك وفى نشرة لهذا البحث ١٩٧٠ يشير إلى ما تتضمنه التكميلية من دلالة مثالية توفيقية[٨].

عليــنا إذن نــتابع معنى الفلسفة ووظيفتها كما ظهرت فى كتابات العالم فى المراحل المختلفة من تطوره".

إن الفلســفة وجهــة نظــر شاملة متجانسة موضوعية عن الحياة والإنسان والعــالم"، وهــذا الفهــم الــذى يقدمــه لنا العالم فى "معارك فكرية" ١٩٦٥ مهم وضــرورى كمــا يقــول : حتى لا نقع فى التخبط والتلقائية وحتى لا نتورط فى نظــرات جــزئية قاصرة حتى لا تخنقنا فلسفات مريضة زائفة من حيث ندرى ولا نــردى[٩]. وفى مقالــته "دفاع عن الفلسفة" يؤكد على حاجتنا إلى الفلسفة؛ الفلسفة بحــق الــتى تهبــنا النظرة الشاملة للحياة، التى تربط بين أفكارنا وأعمالنا وتعمم خبراتــنا الإنســانية كمــا تعمــم نتائجها العلمية.. على أننا خلال العمل والإنتاج والــتمرس بالحياة وقد أخذنا نصوغ لأنفسنا فلسفة عامة نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة لــلكون والطبيعة والإنسان والتاريخ ونتخذها سبيلاً لدفع عجلة التقدم ولإزالة العقبات من طريقنا (ص١٩).

إن الفلسفة عند محمود أمين العالم هى المعرفة الشاملة المستمدة من التعميم الموضوعى والنقد الواعى للقوانين العلمية، وتكون فى الوقت نفسه سلاحاً للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشرى (ص٢٦). وقد كتب العالم درسته "الفلســفة تعيــد الســؤال عــن نفسها" فى منتصف التسيعنيات إكمالاً لما كتبه فى منتصــف الستينيات عن "ما هى الفلسفة؟" والسؤال كما يقول ليس سؤالاً استفساريا عــن الفلســفة وإنمــا هو سؤال فلسفى "سؤال نمارس بسؤاله وإجابته الفلسفة ذاتها ونــتخذ كذلــك موقفــاً فلسفياً"(ص٤٤) والفلسفة عند العالم تاريخ متطور متنام من الإضــافات، ولكننا لن نستطيع أن ندرك هذا التاريخ ما لم نتخذ موقفاً تاريخياً يربط بين الفلسفة والعلم والوضع الاجتماعى وحركة التاريخ (ص٥٨). ويعرض محمود

(٨) المصدر السابق، ص٧.

(٩) محمود أمين العالم : معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، ط٢، ١٩٧٠، ص١٢، واستشهاداتنا التالية من هذا العمل.

أمين العالم لأهم اتجاهات الفلسفة فى الستينيات خاصة الوجودية والوضعية المنطقية مثلما فعل فى دراسة التسعينيات حيث أفاض فى نقد فلسفة ما بعد الحداثة وهو يرى أن "أغلب الفلسفات المعاصرة تعانى أزمة احتضار الرأسمالية.. وجوهر هذه الأزمة هى عزلة هذه الفلسفات عن الدعامتين الأساسيتين عزلتها عن الثورة الاجتماعية وعزلتها عن الثورة العلمية"(ص٦٢).

لذلك يحرص العالم فى مقدمة الطبعة الأولى من "معارك فكرية" على تأكيد الاتجاه العلمى والدلالة الاجتماعية للفلسفة، فهى "الفلسفة" فى جوهرها دفاع عن العلم ودفاع عن الحرية الإنسانية كذلك. هى محاولة لتوكيد ألا تناقض بين العلم والحرية، بل لا علم بغير حرية ولا حرية بغير علم.. وهى محاولة لتوكيد موضوعية النظرية العلمية فى مواجهة محاولات التشكيك فى هذه الموضوعية، وهى كذلك محاولة لتأكيد الدلالة الاجتماعية والإنسانية لهذه النظرية العلمية (ص٥) إن الهدف من بيان هذا الفهم وتقديم هذا التعريف فى الستينيات حيث كانت "مصر" تسعى لبناء مجتمع اشتراكى على أساس علمى كان للعالم دور فيه هو المساعدة على بلورة الفكر العلمى وإشاعته بين جماهير شعبنا.

هذا الهدف نفسه هو ما دفع العالم إلى تقديم دراسته النقدية لفلسفة ماركيوز. لم يقدم العالم دراسة فلسفية تعرف بالفيلسوف الذى صار حديث العالم أثناء ثورة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ ولكنه يهدف إلى تحليل أثر هذه الفلسفة على فكرنا العربى المعاصر يقول فى بداية عمله هذا: "فى سعينا المأزوم إلى الوضوح الفكرى، إلى التحرر الوطنى والاجتماعى إلى الوحدة القومية، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم فى نبراتها العالية نبوة الخلاص. على أنها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا وأزمتنا".

ويعدد لنا هذه الصيحات وآخرها فلسفة ماركيوز التى تطل علينا لتقدم نبوءة جديدة للحرية وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من مثقفينا بالترجمة والتعليق والتبنى. محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص[١٠]. إلا أن هذه الفلسفة عند

---

(١٠) محمود أمين العالم : ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٢، ص٩.

العالم على خلاف المذاهب السابقة تكاد باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان أن تحتضن كل قضايا عصرنا، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة كأنما هي خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة، ولهذا تكاد تنتظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة عن المشكلات الأساسية لعصرنا على الرغم ما تتميز به من بريق سطحي، وتتسم به من تماسك منطقي ظاهر إن هذه المرحلة من حياة فكرنا العربي بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة التي تعاني انحساراً وتأزماً فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة لتطمس الوعي الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود"(ص١١).

علينا أن نتوقف عند الأسس التي بنى عليها العالم تحليله أو قل تقييمه، وطبيعة هذا التحليل لفلسفة ماركيوز؛ التي تكمن خطورتها فيما تعرضه من بعض التفاصيل الصحيحة التي تخفي بمظاهر صحتها بطلان الرؤية الشاملة التي تنظمها وتدعو إلى تبنيها. هذه الأسس هي الفلسفة الماركسية التي يتبناها العالم وهو يقدمها لنا في تمهيده لكتابه عن ماركيوز ليس باعتبارها عقيدة جامدة، بل هي انتقاد خلاق يلتفت دائماً إلى ذاته وهو يمارس فعله الثوري، يجدد ويتجدد بالوعي العلمي والعمل الواعي. ولن أناقش هنا فهم العالم للماركسية خاصة أنه قدم لنا في هذا التمهيد فهما واضحاً وليس مذهباً جامداً، فما يعنيني هنا هو تطبيقه لهذا الفهم في نقد فلسفة ماركيوز، وهذا يقتضي منا إشارة موجزة لكتابه الذي يتكون من مقدمة وسبعة فصول. كذلك فعل في كتابه الأخير "الفكر العربي" بين الخصوصية والكونية.(١١)

وهو يؤكد في المقدمة أن الكتاب بالرغم من كونه حواراً نقدياً مع فلسفة ماركيوز، فهو في الحقيقة حوار نقدي مع عصرنا الراهن؛ لأن فلسفة ماركيوز تكاد تثير القضايا الرئيسية في عصرنا كله وليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو

---

(١١) راجع فهم العالم للفلسفة الماركسية في كتابه "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" الماركسية، وسرير بروكوست، ص١٤٣-١٦٤.

حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التى تشتبك بالضرورة فكرياً وعملياً مع العصر كله" (ماركيوز: ص١٦-١٧).

يذكــر العــالم فى الفصل الأول من كتابه الذى عنوانه "البداية والنهاية" أنه ســيتناول القصة من نهايتها؛ يقصد قصة الربط بين فلسفة ماركيوز وحركة الطلبة والشــباب، فهــذه الحركة تعد دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيوز، فهى تؤكد أن فــئات اجتماعية زعم الفيلسوف أنه قد تم استيعابها واندماجها فى أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها، وخلاصة موقف العالم أن محاولــة وســائل الإعلام ودور النشر اليمينية الترويج لفلسفة ماركيوز بعد اندلاع الحركات الطلابية والشبابية عام ١٩٦٨، باعتبار هذه الفلسفة تعبيراً فكرياً عن هذه الحــركات كــان وراءه هــدف واضح محدد؛ هو محاولة صرف الحركة الطلابية والشــبابية عــن التطور الثورى الصحيح وعن الارتباط بحلفائها الطبيعيين، الطبقة العامــلة وأحزابها الشيوعية والتحرك بمقتضى برنامج عمل، ومفاهيم نظرية ذات طــابع موضوعى ثورى (ص٣٣). ويتضح التحليل السياسى فى هذا الفصل الذى يؤكد أن فلسفة ماركيوز التى بدأت مع حركة الشباب والطلبة ١٩٦٨ كانت نهايتها كذلك فى هذا التاريخ بعد تكشف حقيقتها الزائفة فى مجال الخبرة الثورية الحية.

يــبدأ تحــليل العالم الفلسفى من الفصل الثانى الذى جعل عنوانه أقرب إلى التســاؤل "فلســفة علمية أو يوتوبية فوضوية؟" وذلك بتحديد مدرسى لمعنى المادية والمــثالية، فالأولى فلسفة علمية وثورية والثانية ليست كذلك جاعلاً من هذا التحديد مدخــلاً عاماً لفلسفة ماركيوز التى هى خليط انتقائى من فلسفات شتى وإن كان لها فى الــنهاية طابعهــا المحدد وهى على وجه اليقن ليست فلسفة مادية، وإن ادعت لنفسها ذلك وعلى هذا فهى فلسفة مثالية فى طابعها العام، والمهم هما هو أن العالم يربط فى هذا الفصل رابطاً وثيقاً بين ماركيوز ومدرسة فرنكفورت (ماركيوز: ص ٤٣-٤٨) التى تطلق على نفسها اسم "الفلسفة النقدية" وهى تقصد بذلك، أى بكونها "نقدية" الماركسية وهو يشير إلى ذلك ليبين أنها تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عــنها، وتتفق معها بقدر ما تختلف، ويرى أن تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف (ص٤٣).

ويتمثل هذا الاختلاف في تأكيد المدرسة النقدية لدى ماركيوز على معنيين: الأول أنه يجعل من النقد نفياً مطلقاً للنظام القائم ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً والمعنى الثاني، أنه يضيف إلى هذا النفي المطلق رؤياه مستقبلية يوتوبية[١٢] ويعرض لخلاصة هذا الموقف الفلسفي لماركيوز كما جاء في مقالة "الفلسفة النظرية النقدية" موضحاً الإطار العام له، تجريد عقلي يحتاج إلى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشري بالخيال. وبالتحرير واليوتوبيا والخيال كما يتصور ماركيوز أنه لم يخرج عن الماركسية فحسب، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحريرها[١٣] إلا أن حقيقة انتسابه الفكري يقدمها لنا كتابه "العقل والثورة" الذي ظهر بالانجليزية عام ١٩٤١ [١٤] والذي يتضمن إلى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها منهجاً ومضموناً. يعرض العالم للإطار العام لفلسفة ماركيوز استناداً إلى هذا الكتاب واعتماداً على ماك إنتاير الذي يذكره حوالي سبع مرات في هذا القسم من الفصل الثاني وهو يوضح هيجلية ماركيوز أو انتمائه لليسار الهيجلي فمصطلح "النظرية النقدية" الذي يتخذه ماركيوز ومدرسة فرنكفورات عامة اسماً لفلسفتها هو المصطلح الذي كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ويبين الإطار العام لفلسفته بعد عرض "العقل والثورة" موضحاً أن القضية عند ماركيوز في الحقيقة ليست مجرد تفسير خاص لهيجل أو لماركس، بل هي محاولة للاستناد عليهما لبناء مفهوم فوضوي في الثورة والتغير الجذري عامة.

وينتهي العالم في هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لفلسفة ماركيوز في نقطتين هما:

أولاً : أن فلسفة ماركيوز فلسفة انتقائية في جوهرها تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية تجمع بين كانط وفشته ونتيشه وهيجل وماركس وهيدجر وفرويد وغيرهم في إطار واحد. يعيد تفسير مفاهيم هذه الفلسفات

---

(١٢) محمود أمين العالم : ماركوز، ص٤٤.

(١٣) المصدر السابق، ص٤٨.

(١٤) والترجمة العربية الكتاب ماركيوز قدمها الدكتور فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٧، كم قدم دراسة نقدية لفلسفة ماركيوز ، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

المتناقضـــة دون أن ينجح فى إخفاء هذه التناقضات أو طمسها داخل إطار فلسفى منسق.

ثانياً : يكاد يتغلب فى فلسفة ماركيوز التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتيـــة عـــلى العوامل الموضوعية والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجيا والخيـــال، والايروس على المنهج العقلى، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية.

والحقيقة أن لنا عدة ملاحظات على ما خلص إليه الأستاذ العالم فى ختام هذا الفصل الذى يحدد الملامح العامة لفلسفة ماركيوز.

الملاحظـــة الأولى هى اكـــتفائه فى هـــذا العرض بمقالة ماركيوز "الفلسفة الـــنظرية الـــنقدية" وكتابه "العقل والثورة" ١٩٤١ فى بيان الأسس النظرية لفلسفته جـــاعلاً من بقية كتابات ماركيوز جوانب تطبيقية لهذه الفلسفة حيث يخصص على سـبيل المـــثال الفصل الثالث لنقد المجتمعات الرأسمالية اعتماداً على "الإنسان ذى الـــبعد"، والفصل الرابع لنقد ماركيوز للماركسية السوفيتية اعتماداً على كتابه الذى يحمل العنوان نفسه.

الملاحظـــة الـــثانية هى وصـــف ولا أقول اتهام فلسفة ماركيوز بالانتقائية والهيجـــلية والفـــرويدية وهو ما يتعارض مع وصفه له ولمدرسة فرنكفورات فى دراســـته الحديثة عن "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" حيث يصف فلاسفة المدرسة بمـــا فيهـــم مـــاركيوز بأنهم عقلانيون نقديون ينتسبون إلى الماركسية مع كثير من الـــتحفظات للماركسية وخاصة فى نموذجها السوفيتى الستالينى "الفكر العربى ص ٢٣١) وما يهمنا هنا هو قوله فى بداية هذه الفقرة إن "الفلسفة عندهم هى نقد شامل للواقع الإنسانى فى تناقضاته الاجتماعية العينية المختلفة، ولذا فهم يرفضون النزعة الإطلاقيـــة أو الروح المطلقة عند هيجل، والوعى أو الشعور المحض عند هسرل والوجـــود المطلق عن هيجل والوضعية فى صورها المختلفة فضلاً عن النظريات النســقية الكـــلية المغـــلقة عامـــة[١٥] وهـــذا يعنى ضمناً وصراحة أنهم يرفضون

(١٥) محمود أمين العالم: الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها، فى الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، ص٢٣١.

التجريدات المطلقة. وعلى العكس مما وصف به هذه المدرسة فى كتابه ماركيوز حيث يقول إن هذه المدرسة تبدأ بالتحليل العقلى للواقع.. لكنها فى تحديدها لعوامل الواقع الذى يتصدى له وفى استخلاصها لنتائج هذا التحليل ، تعجز عن أن تتخرج نفسها عن حدود التجريدات المطلقة (ماركيوز: ص٤٤).

لا أقصد بالطبع من هذه الملاحظة القول باختلاف أو تناقض أحكام العالم لهذه المدرسة، بل ما أود أن أشير إليه هو أن القراءة السياسية لفلسفة ماركيوز والرؤية الأيديولوجية التى يقدمها العالم فى فلسفة الطريق المسدود تختلف عن التحليل الفلسفى الذى يقدمه لها فى دراسته الأخيرة، وأخشى أن أتهم أنا بدورى بالقراءة السياسية إذا افترضت أن فترة التسعينيات بما فيها من تراجعات جعلت ما كان سلبياً فى الستينيات من التيارات الفلسفية أكثر إيجابية اليوم بعد سقوط التجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وكثير من البلاد الأوربية وبلدان العالم الثالث، وتوقف حركة عدم الانحياز، وظهور ما يسمى بالنظام العالمى الجديد. والنص الذى استشهدنا به الآن من "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها" يخفف ويعدل من النقطة التى يلخص فيها العالم "فلسفة ماركيوز" التى تغلب فى رأيه التجريد المطلق على التحليل العينى والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية.

وبناء على الملامح العامة التى حددها لنا العالم ، والتى توضح الإطار النظرى لفلسفة ماركيوز يقدم لنا فى الفصول التالية تطبيقات هذه الفلسفة حيث يخصص الفصل الثالث للحديث عن "مجتمع البعد الواحد" اعتماداً علىكتاب ماركيوز "الإنسان ذى البعد الواحد" الصادر عام ١٩٦٤ ويرى العالم أن صورة المجتمع الصناعى، كما يعرضها ماركيوز فى البلاد الرأسمالية عامة وفى أمريكا بوجه خاص فى مجملها صحيحة وأن يكن يعيبها عدة أمور جوهرية، سواء فى منهج صياغتها أو فى عناصرها أو فى النتيجة المستخلصة منها (ماركيوز: ص٦٨)، لقد قدم ماركيوز صورة صحيحة لبشاعة النظام الرأسمالى الأمريكى ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها فى عصرنا كله، وجعل النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى على نفس مستوى النظام فى أمريكا الرأسمالية من حيث القمع والاستغلال، ويتساءل العالم عن سبب ذلك ويجيب فى الفصل التالى.

يعرض العالم فى الفصل الرابع ماركسية بلا ماركسية لموقف ماركيوز من التجربة الاشتراكية فى روسيا اعتماداً على كتابه "الماركسية السوفيتية" الصادر ١٩٥٨ والترجمة الفرنسية ١٩٦٣ وهذا العمل حسب تعبير محمود أمين العالم ثمرة انخراط ماركيوز فى ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة والاتحاد السوفيتى بوجه خاص، وهذا الفصل أطول فصول الكتاب وفيه يبدو الدفاع عن التجربة الاشتراكية مقابل نقد ماركيوز للماركسية السوفيتية، وهو دفاع أيديولوجى فى عمومه مع لقطات فلسفية فى تحليل العالم لتمييز ماركيوز بين الأخلاق الغربية والأخلاق الماركسية، ذلك أن ماركيوز عندما يحلل المجتمع الصناعى المتقدم عامة السوفيتى والأمريكى على السواء، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعى النوعى فى كليهما، يجيب بأن "سلم القيم الأساسية" و"روح" المجتمع سيلعبان آنذاك، دور عامل فعال فى تحديد الاتجاه الاجتماعى" "وبصرف النظر عن تركيز ماركيوز على هذا العامل الذاتى وأعنى به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالى الغامض وأعنى به "روح المجتمع" فى تحديد الاتجاه الاجتماعى فإن ما ينتهى إليه تحليله من تفوق فى المجتمع الغربى أكثر مما تتوفر فى المجتمع السوفيتى.(١٦)

ويرى العالم أن الصورة التى يرسمها ماركيوز للتجربة السوفيتية صورة مجحفة، فيها الكثير من التجنى على الوقائع والتجاهل لها. ولأن ماركيوز لا يستند فى رسمه لهذه الصورة إلى وقائع عينية محددة وإنما يكتفى بالتحليل العام المجرد لبعض البرامج أو المواقف العملية، كما يكتفى بإصدار الأحكام العامة المجردة على السياسية العامة للتجربة. فإذا كان العالم خفف أو غير من وصفه لتحليل هذه المدرسة المجرد وأكد على التحليل العينى، فهل معنى ذلك أن حكمه السالف الإشارة إليه سيتغير؟ لا أعتقد لأنه يصدر فيه عن موقف سياسى وليس عن تحليل ابستمولوجى لموقف ماركيوز. ومن الواضح فى العصر الحالى أن إقحام السياسة فى الفلسفة يفسد كل شيء. فكم تناسى أصحاب المنهج الجدلى فى حياتهم هذا المنهج، أن جاز أن يكون الجدل منهجاً! وفى التجربة الفعلية تحول الفكر إلى شللية!!.

---

(١٦) محمود أمين العالم : ماركيوز، ص١١٦.

ونعـــتقد أن التحليل الابستمولوجي المنتظر من العالم لن يقتصر على فلسفة مـــاركيوز فقط بل سيتضمن الفلسفة ككل. وقد وعد في أكثر من موضع بأمله في القيـــام بمثل هذا العمل، والموضع الذي أشير إليه هنا تمهيده لفلسفة المصادفة حيث يصرح لنا أن عمله "لم يكن بحثاً عن درجة علمية أو تطلعاً إليها، بل كان بحثاً عن الحقيقة، عن الاستقرار الفكري وكان هذا البحث هو نقطة البداية إلى ذلك في مجال العلوم الطبيعية أو الفيزياء بوجه خاص: وكنت آمل بعد ذلك أن أواصل السير إلى نقطـــة أبعـــد ببحث آخر عن العلوم الإنسانية حتى يتكامل تصوري الفكري للكون والحيـــاة[١٧] وأعتقد أن هذا الأمل لا يزال يراود العالم ونأمل نحن بدورنا أن ينجزه ونعـــتقد أن هـــذا العمل الذي يحلم به سيكون في جدية وعمق بحوثه الفلسفية، وفي مقدمتها بحثه عن فلسفة المصادفة.

(١٧) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، ص٥.

يحيى هويدى :

وفلسفة الحضور الإنسانى

[١]

نــود فى هــذا الفصــل استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها الدكتور يــحيى هويــدى، الــذى يمــثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية(١)، بعد جيل مصطفى عبد الرازق وتلاميذه(٢): على سامى النشار وعــثمان أميــن ومصــــطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى(٣)، ونجيب بلدى خريجى الدفعة الأولى من الجامعة المصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمــود وعــبد الرحمن بدوى(٤) ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم(٥) ومراد وهبة وفؤاد زكريا(٦) على اختلاف توجهاتهم الجيل الــتالى، الــذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيــل الأول أكثر تأثراً بتوجهات مصطفى عبد الرازق الفلسفية واهتماميا بالفلسفة

---

(١) تتلمذ يحيى هويدى (١٩٢٣) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرازق واعد رسالته للماجستير باشرافه.

(٢) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد جناحى المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما. ولا يمكن التأريخ للفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل

(٣) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة العدد ١١٤ يوليه ١٩٩١.

(٤) قدمنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد ١٨ وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد ١٦ مايو ٢٠٠٠م.

(٥) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا فؤاد إبراهيم فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٦) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تذكارياً حوله ١٩٩٨.

الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعي للفلسفة الذى تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصـــات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقيا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

ويلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظـــرية المعـــرفة وإن كان لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبنى منهج فلسفى تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبنى مذهب فلسفى يسيطر على أعمالـــه، حيث تبنى زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجى ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبنى فؤاد زكـــريا المنهج النقدى والموقف الطبيعى ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملى الجـــدلى، وطـــبقه فى مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقـــف الواقعى فى مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة انسانية ذات صبغة إسلامية. هى ما يهمنا أن نعرض لها فى السياق الحالى.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين فى فـــترة الثمانيـــنات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغـــربية، وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية – تقدم رؤية خاصة انطلاقاً مـــن الواقـــع التاريخى والثقافى مستفيداً من مجمل الفكر الإنسانى الفلسفى والدينى يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنسانى(٧).

لقـــد ســـعى يـــحيى هويدى منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٤٤ ودراســـته فى الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة،

(٧) حاول هويدى فى دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار فى أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرآنية، وهناك عمله الذى لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحى مقابل المادى ولا بالإنسانى مقابل الإلهى واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية فى الفلسفة يجعل من الإنسان حاضراً حضوراً دائماً فى واقعيته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

حيث وجد فى فلسفة باركلى اللامادية[٨] خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة " نزعة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة " من جامعة السربون ١٩٥٥ تحت إشراف جان فال وكان موضوع رسالته الثانية " الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر " إشراف جانكلفيتش[٩].

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التى شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية التى شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتى ظهرت فيها عمله باركلى والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى مرحلة يظهر فيه موقف دينى غير معلن يرفض المثالمية ويجد ضالته الفلسفية فى تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعى، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصص له رسالته الثانية للدكتوراه التى ظهر بعض أفكارها فى كتاباته

---

(٨) انظر د. يحيى هويدى : باركلى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠، وترجمته كتاب باركلى : المحاورات الثلاث بينن هيلاس وفيلونوس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.

(٩) أنظر دراسة د. عاطف العراقى: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان، مجلة القاهرة الذى اعتمدناعليها فى بيان مراحل حياة د. يحيى هويدى. فقد ولد فى ١٥ يوليو ١٩٢٣ بالقاهرة، وأقام مع اسرته فى قرية بجيرم مركز قويسنا، وأمضى فترة التعليم الأولى فى شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية ١٩٤٠ والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها ١٩٤٤ وعمل بالتدريس بالمدارس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير ١٩٤٩ والدكتوراه من فرنسا ١٩٥٥ وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرساً ثم استاذاً مساعدا حتى ١٩٦٦ لينتقل إلى آداب القاهرة استاذاً ووكيلاً ورئيساً لقسم الفلسفة ثم عميداً لها فى الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٢.

عمل مستشاراً ثقافياً لمصر فى بلجيكا وهولندا عام ١٩٦٣-١٩٦٤ وفى غينيا ١٩٦٦، واعير إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستاذاً زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك فى العديد من الملتقيات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بأيطاليا ١٩٨٢ ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرازق بأداب المنيا جامعة اسيوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس عن أحمد لطفى السيد.

بالعربية والتي خصص لها الباب الرابع من كتابه " دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"(١٠). في أربعة أقسام شملت التعريف بألكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه " المكان والزمان والألوهية "، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول في القسم الثاني الواقعية عند صمويل ألكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهي عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعي، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفي القسم الرابع "فلسفتنا فلسفة واقعية" يعرض فيها بعد التمهيد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالي الواقعي. الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[٢]

وقد حاول هويدي الربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحولات التاريخية والسياسية التي مرت بها مصر خاصة في الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية في العديد من أبحاثه في هذه الفترة مثل كتابيه " حياد فلسفي " و"الفلسفة في الميثاق" وكتب عن " الحرية في الفلسفة المعاصرة" (الهلال يوليو ١٩٦٧). "وأزمة الحرية" في فلسفة سارتر" في كتاب سارتر مفكراً وإنساناً في نفس العام كما كتب عن "فلسفة المقاومة (الهلال أغسطس، ١٩٦٧) و"سيكوتوري ثائر من إفريقيا" الفكر المعاصر، مارس، ١٩٦٨،، وفلسفة الدولة العصرية" "الفكر المعاصر، يوليو، ١٩٦٨".

لقد ظهر الهاجس السياسي الوطني في كتابات يحيى هويدي مبكراً في إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها الوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدي الفلسفي العام وبين بعض الكتيبات التي ظهرت في فترة التحول الاشتراكي والحياد الإيجابي، فمن يتابع كتابات هويدي يجده على سبيل المثال في

(١٠) د. يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

للطبعة الأولى من كتابه " مقدمة في الفلسفة العامة " الذي صدر إبان العدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦ يقول لقد " تم تأليف هذا الكتاب في ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسي البريطاني - الصهيوني على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشي على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان الذئب الذي يلقي بكل القيم الإنسانية وراء ظهره في سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير في صورة وحشية، والإنسان الذي يؤمن بحقه في حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم في ذاته ويدافع عنها لآخر رمق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما "موقفاً".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضاً سياسياً لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفطن إلى أهمية الجانب السياسي - على الأقل ذلك الجانب، الذي يتعرض لمفهوم الإنسان - في تفكيره الفلسفي بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحي فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته في مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب في منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة في مرحلة تطور مجتمعنا العربي، وهي مرحلة التطور الاشتراكي، يؤكد هويدى خاصة في هذه المرحلة على ضرورة العقائد الدينية الروحية في إطار هذه النظرة" الاتجاه الفلسفي الذي يوحد نظرته العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التي يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً فضلاً عن ذلك كله لوناً من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسري تياره فينا فيربطنا كلنا في خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحاً بيننا كلنا.

ونلاحظ في هذا التقديم أن يحيى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية ورؤية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعي والسياسي لمصر في الستينات ومن جهة ثانية يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التي يستشعر

ضرورتها وربما لا تظهر للعيان في واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية في هذه الفترة، والتي يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته وقيمته في المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع " فاتحة في علم الأخلاق " المبحث الــذي يأمل أن تتجه إليه الدراسات الأخلاقية في بلادنا بدلاً من أن تدور في الدائرة القديمة المعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جلياً في مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التي ظهـرت بعـد هـزيمة يونية ١٩٦٧ والتي يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغي أن تتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمي في معالجـة الكثير من الأمور، ولم نستطع أن نسير في الخط الديموقراطي إلى نهايته ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم والمبادئ التي انتشرت في حياتنا ولم نستطع أن نعمل في حياتنا وفي سلوكنا بوحي مـن قيمـنا الأخلاقيـة والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شـمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمي – الدين والقيم الأخلاقية والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا اياها الفلسفة .

وهـو يؤكـد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعي الاخلاقي هو الذي يحكـم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجي فحسب، بـل مدارهـا دائماً هو " الإنسان " الذي لابد من أن يعمل عملاً متصلاً على صقل وعيـه وتشـكيله منهجياً سلبياً عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها.

ويـتأكد لـنا مع كل طبيعة جديدة لكتابه الذي يوجهه للطلاب والمثقفين في مصـر إحسـاس هويـدي القوي الذي يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيديولوجيا، وبالطـبع لا يقـدم لنا في عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط إلى ضـرورتها، فالفلسفة عنده هي علم الوجود العام وهي أيضاً الحياة الكلية، ومن هـذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذي التحم به وجوده التحاما مباشراً.

إلا أن مـــا يلاحـــظ فى العـــالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقية والقومية والأيديولوجية عند هويدى بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجـــوده وصـــقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة فى صـــميمها إلا دعوة للتفلسف .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم أيديولوجياً فهذا مطلب كـــبير يـــنوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يـــتقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هى عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلاً عنها. فالفلسفة عنده هى الإنسان.

فهـــو يعود فى الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح، تلك التى تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل وهذه الشواغل هى التى اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه " مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية".

[٣]

وقـــبل أن نتـــناول اتجاه هويدى الفلسفى الواقعى الذى دعا إليه نتوقف عند فهمـــه لطـــبيعة الفلسفة والتفلسف الذى يمهد لهذا الاتجاه والذى تناوله تحت عنوان "الموقف الفلسفى".

بـــدلاً مـــن أن يســـعى هويدى إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة أدنى أن تكون الخطـــوة الأخيـــرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلســـفة هى محبة الحكمة، أو أنها البحث فى العلل البعيدة للظواهر مقابل العلم الـــذى هو بحث عن العلل القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغى أن يكون مقابل العلم الذى هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

ويلجأ بدلاً من ذلك إلى الحديث عن " الموقف الفلسفى " فالتفلسف فى رأيه موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقين للتعرف على الموقف الفلسفى والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثانى بيان معنى الحكمة بالتفرقة بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة " الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات فى الحياة الأول الذى يوجد فيه الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثانى تكوينه مجموعة من المبادئ التى يسترشد بها فى حياته وتمثل " فلسفته الخاصة " أو الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل النظرى ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أى البحث الفلسفى . ومن هنا فالبحث الفلسفى هو أولاً وقبل كل شيء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان فى هذه الحياة .

والطريق الثانى هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة الثانية كلية وهى حكمة بليدة لا تثير فينا الدهشة، وطابعها التدبير يقوم به الإنسان فى صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهى لذلك العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفى، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف، فالفلسفة، هى علم الوجود الكلى، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجى إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية وهذه هى الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية والثانى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه.

ويحذرنـــا هويــدى من خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزيــئات الحيـــاة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل " الأنـــا " متناســيين أن الإنســان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تســتطيع الــذات إدراك العــالم عــلى نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا " أكون واقعياً"(١١).

ثــم أتجــه هويــدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى المعاصر ومن هنا كــانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كــتابه الهام "نحو الواقع مقالات فلسفية"، وخاصة أبحاثه عن "بعثنا الفكرى كيف؟"، "العلاقــة بيــن الدين والفلسفة من زاوية حضارية" و"أهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية". بالإضافة إلى دراساته عن : "الدين والمجتمع" الشيخ مصطفى عبد الرازق" و"الفكر السياسى" عند أحمد لطفى السيد.

[٤]

ويهمــنا أن نقــف عــند تأويلــه الواقعى لفلسفة ديكارت بهدف التأكيد على توجهاتــه هــو، فــفى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكارت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى(١٢).

يحدد هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقــدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المــنهج يقــوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقيضه أو وضع

---

(١١) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص ٤٨

(١٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠ ص٥ وما بعدها.

جـانب مـن الصـورة فى مواجهة جانب أخراج وليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديكالتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقيضـه.[١٣] أنه يحدثنا عن ديكالينك الفكر وليس المادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر فى دراسته المشار إليها.

يقـدم لـنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة فى العربية، صورة مختلفة عن ديكـارت، يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسـى ويحدد لنا أولاً تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكارت، فقد استقر فى الأذهـان أن ديكـارت رائـد مـن رواد المثالية وأنه "فيلسوف الكوجيتو" وأنه فيلسـوف الأفكـار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجى الذى اتخذ من الشـك وسـيلة إلى اليقين واستقر فى الأذهان أنه بدأ فيلسوفاً لا عالما، وأن الفيزيقا الديكارتيـة مسـتمدة مـن الميـتافيزيقا بمعـنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لـنا ديكـارت عـلى أنه مثالى مناف للروح الفلسفية الديكارتية، وهى الفلسفة التى أرادت طـوال مراحل تطورها إلا تركن إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مسـتوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم ــ وهذه فكـرة محوريـة يؤكـد عـليها هويدى ــ إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلـناها تعيـش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطـبيعة والوجـود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكارت سيكون فيلسـوفاً واقعيـاً وليـس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.[١٤]

---

(١٣) المرجع السابق ص ١٠

(١٤) المرجع السابق ص، ١٠.

يحـاول هويـدى عـلى امـتداد أحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقـعى. فقـد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على اسس جديـدة، ويلاحـظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفاً، وأن العلم الذى أراده هو العـلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت فى "قواعد لهداية العقل" لـم يكـن قد أكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لان الميتافيزقيا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشـاف مسـتويين: مسـتوى الاشـياء ومسـتوى الوجود الذى يتحدى الطبيعة والأشـياء. وديكـارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مـأخوذاً بالـتفكير العلمى الآلى".[١٥] لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا ـ فيما يرى هويـدى ـ إلا فى ابـريل ١٦٣٠ وأول مـا اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقـائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجـاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكـان يؤمـن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدى نفسه الذى لا يريد أن يضحى بأى بعد من هذين البعدين لحساب الأخر.

يخـبرنا هويـدى فى الفقـرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميـتافزيقى فى فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظـرة جديـدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكـارت هى أن الله بالـرغم مـن تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت معنى آلية الاشياء والأجسام الحية جميعاً. والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالـثة هى اكتشـافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلن عنها فى الفصل السابع من كـتاب "العـالم"، والـتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كل فاعلية ويصوره باعتـباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى الكون على تماسكه.[١٦]

---

(١٥) المرجع السابق ص١٧

(١٦) المرجع السابق ص٢٦

ومن رسائله عام ١٦٣٧ إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدى إلى أن "المقال فى المنهج" يشتمل على الفيزيقا الديكارتية. وإذا كان قد وصل إلى الكوجيتو فإن الكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو "التأملات" فهو فى التأملات أساس كل حقيقة وكل يقين أما فى المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقيناً، والنتائج التى ترتبت على كوجيتو "التأملات" نتائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "المقال" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لان هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد اسلمتنا إلى "الانا" أو إلى الشيء المفكر ولا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود، لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى "التأملات" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلاً لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالإنسان فى الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويدى أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته إلى الاهتداء بالإنسان، والإنسان الواقعى بصفة خاصة، والإنسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل، لأنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسد أو البدن، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته. ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقى والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان فى مواجهة الألهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات.

ويمزج هويدى هذا التفسير الواقعى لديكارت بتفسير وجودى بحيث يمكننا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالى : الشك عند

ديكــارت ليـس شكاً عقلياً بل عاماً قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شــاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه "شيء يفكر" أى أن الوجود الإنسانى أكبر من أن يحصر فى مجرى التفكير العقلى، إذ أنه شـــيء أو كيــان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصاراً وليــس لمساً وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثــناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فيرى الأمتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امــتداد عقلى – الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لــدى الإنســان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حــرية عقــلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً، لكن ديكــارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثــنائية أو بالــتوازى بيــنهما، وهو أمر طبيعى بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[٥]

وتظهــرنا اهــتمامات هويــدى على انشغاله – بحكمة تكوينه ودراسته – بالفلسفة الفرنسية كما ظهر فى رسالته الأولى للدكتوراه وفى ترجماته المختلفة، فقد اهــتم بالقضــايا الميتافيزيقية التى تدور حول الوعى والإنسان، حيث ترجم لنا عام ١٩٦١ كــتاب بــول جانيــه وجــبربيل مياى: مشكلات ما بعد الطبيعة[١٧] وقدم بالاشــتراك تــرجمة لكــتاب جــان لاكــروا "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة" وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص فى أغلبه لفلسفة التأمل العقلى التى

(١٧) وهو عمل يقدم لنا المشكلات الميتافيزيقية الكبرى مثل: الشك واليقين، الوحدة والكثرة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والبدن، راجع هويدى مترجم: بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

تواصل تقليدياً فرنسياً أصيلاً"(١٨) يضاف إليهم ترجمة كتاب جارودى "نظرات حول الإنسان Erspectives de l Hamme وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا فى كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا فى "نظرات حول الإنسان" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصانية، الإنسان فى فينيومنوجلوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنيوية، الإنسان فى الفلسفة الماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقاً مع فلسفته واتساقاً مع معتقداته هذا الفصل الأخير(١٩) فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره الفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[٦]

ويؤكد هذا الإنشغال بالأنسان، الأنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلى التوجه العام لكتابه "نحو الواقع"، والذى يؤكد فيه

---

(١٨) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان نابير وجابرييل مادينيه وأميديه بولفو وبول ريكور ولوى لافيل واريك فايل وهنرى دوميرى وفلسفات الوجود عند بردلياتيف ومونييه وموريس نيدرونيسل ولفيناس ومارسيل وميرلو بونتى وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والاخير مخصص لفلاسفة الابستمولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشتراوس وموريس برادين وجورج جورفيتش. أنظر جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩.

(١٩) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، المقدمة، ص٤.

علـى الجوانـب السياسـية والاجتماعية والدينية عند رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، أحمد لطفى والشيخ مصطفى عبد الرازق.

ويتضـح هذا الموقف فى أخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو" قصة الفلسفة الغربية" ١٩٩٣، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الأن فهو باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسـها ولـلطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طـرحه للتسـاؤلات حولهـا باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد"[٢٠]. وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عـن هـذه العلاقة وجدنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسـان والعالم، ويصيغها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوربى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقـوم على محاولة الإنسان الوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو الـوعى. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتاً عارفة بل هى طاقـة شـعورية وجدانيـة. وذلك لان الحكمة التى غالباً ما تفهم على أنها مرادفة للفلسـفة ليسـت هى بالدقـة المعرفة، ولأن الفلسفة ــ فى نهاية المطاف ــ ليست موضوعاً يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة"[٢١].

وعـلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متمايزة يجمعهـا خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركـلى وحـول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية

(٢٠) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣ ص٧.
(٢١) نفس الموضع السابق

ومرحلة فلسفة الوعي الإنساني. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدى في هذه المراحل الثلاث:

(١) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعاً مادياً فقط ولا فكرياً روحانياً خالصاً.

(٢) التأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارت على هذا الأساس.

(٣) التأكيد على أهمية ودور الإنسان في الواقع. ليس الإنسان العارف (الذات) ولا الواقع المادى الطبيعي ولكن الإنسان في العالم.

(٤) الفلسفة ليست تأملاً فكرياً منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحى الواقعى في حياته العامة وفي قضاياه الكلية وبالتالى فهى (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست العقلية فقط، أى الفلسفة النظرية، بل هى انخراط في الواقع بكل مستويات وفي الصدارة منها الإنسان.

حسن حنفى :

حوار فكرى وجدل نقدى [*]

تثير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى ، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويثير ما يطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه مثلما كتب عن الجابرى يفوق ما كتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم - إن لم يكن كل - ما كتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذلك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ما هو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الفصل الحالى مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وما هى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، الشرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وما هى المناهج التى قدمها معاصروه فى نقدهم لهذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف

(*) هذه الدراسة اسهمنا بها فى تكريم حسن حنفى فى الكتاب الجماعى الذى اشرفنا عليه بعنوان "جدل الأنا والآخر" : قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى ، وهو أول كتاب جماعى يصدر عنه فى العربية، وهو لا يعبر عن رأى فرد ما، بل هو محاولة جماعية لتقديم عدة رؤى ومناهج مختلفة من مواقف فلسفية متعددة حول اطروحات حسن حنفى. قصد بها أصحابها الحوار العلمى الخالص مع أفكاره وكتاباته بعيداً عما يسود حياتنا الحالية من اتهام وتكفير. فالعمل ليس ذاتياً شخصياً لكنه جهد جماعى لأجيال متعددة ومواقف متنوعة. هدف للحوار والإضافة. فالحوار والنقد الفكرى يضيف، فالأشجار تزدهر بثمارها وبالمياه التى تغذيها.

بين حنفي ونقاده هل في التحليل العلمي المعرفي أو الديني العقائدي أو السياسي الأيديولوجي؟ ولماذا أجمع كل مَنْ كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسي الذي تدور حوله الدراسة الحالية، أي قضايا النقد الفلسفي ومناهجه، أبعاده ومستوياته، ويهمنا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلي ببعض الملاحظات الأولية التي تلقي الضوء على ما نحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج الممثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفي، وهذه النماذج قدمت إما في شكل كتب مستقلة أو مقالات في دوريات أو فصول في كتب مثل: وجهة النظر الدينية التي نجدها لدى كل من: محسن الميلي في كتابة "ظاهرة اليسار الإسلامي" قراءة تحليلية نقدية" تونس ١٩٨٣، د. أحمد خضر في "وقفات مع اليسار الإسلامي" سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك في كتابه "مواجهة المواجهة" وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر في كتابه "التراث والغرب والثورة: في فكر حسن حنفي" الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمتري : النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربي، العدد ٦٥) وفيصل دراج "حسن حنفي وتنظير اللاعقلانية" (اليسار العربي)، ورفعت سلام تجديد التراث شرط النهوض في كتابه "بحثاً عن التراث العربي" القاهرة ١٩٩٠، د. محمود إسماعيل في "القراءة الأيديولوجية للتراث العربي" أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التي قدمها على حرب في كتابه نقد النص بعنوان "حسن حنفي مشروع فكري مثلث الجبهات" بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب في تقديم دراسات من منظور التحليل النفسي كما فعل جورج طرابيشي في كتابه "المثقفون العرب والتراث" لندن ١٩٩٣، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد "التراث بين التأويل والتلوين" قراءة في مشروع اليسار الإسلامي"، ود. فؤاد زكريا في دراساته المتعددة خاصة "مستقبل الأصولية الإسلامية في ضوء أفكار الدكتور حسن حنفي".

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوربية التى خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضع مختلفة من الدراسة لكنها لا تندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبيينها للدفاع عنها مقابل ما وجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ما وجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص ما يراه من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحناه من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد الفلسفى فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً : من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية :

(أ) الموقف الطبيعى و "التراث والتجديد" :

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب "الموقف الطبيعى" وصاحب "التراث والتجديد" ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. ويتحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد

عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونيه ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقش "موقفنا من التراث الغربى" الذى نشره حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدى مثمر بدأ عقلانياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية والذى نشر بعد ذلك فى كتابه "الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة – رداً على مقالات حسن حنفى "الحركة الإسلامية المعاصرة" بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول : هو بيان لأوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى : هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى، والذى يمثل بالنسبة له لغز" يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة "التراث والتجديد" الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص٥٦). ويصدر حكمه الذى ردده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو "كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع" (ص٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار ما يسميه بيكون "أوهام المسرح" حيث ردده الكتاب لأن قائله فؤاد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخال ناقداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض بمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعده عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى

الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس في دراسته "فؤاد زكريا وجدلياته للظاهرة الإسلامية المعاصر" مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظري الذي ينتج مواقف متماسكة اجتماعية وسياسية مقابل الاتساق النظري الذي يؤدي إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفي للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التي قدمت في "التراث والتجديد" هي نفسها ما نجده في مقالات الوطن عن "الحركة الإسلامية المعاصرة" كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متمايزين أحدهما فلسفي ابستمولوجي وهو ما نجده في "التراث والتجديد" فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثاني خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الأول؟ والسؤال: ما الذي جعل فؤاد زكريا وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز – يجتمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

في تقديري أن خلافاً أساسياً في التوجه بين حنفي وزكريا يكمن خلف هذا النقد "فزكريا – كما يرى فلورس – من أصحاب الدعوة للعقلانية والحداثة في الوطن العربي، دونما تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التي تغلغلت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكري وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياة الثقافية العربية". بينما حنفي في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبه التجديدي". ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالي في قضيتين هما :

١- قضية الهوية والأصالة. ٢- قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتي تتخذ من مقالات حنفي ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثاني – أو قل الرئيسي من دراسته – حيث يرى أن حنفي ينظر إلى نفسه في كثير من الأحيان على أنه

لامتداد عصري لتراث الفقهاء، وينتقي نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفي لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفي للأصالة بالنقد، يقول: "تنطوي عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى "الأصالة الإسلامية" حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الديني ابتعاداً عن الأصالة" (ص٥٢).

الحقيقة أن هذا النقد أو الاتهام يجعلنا نشك في أن الناقد – الذي يعالج موقف حنفي من هذه القضية في مقالات الوطن وفي التراث والتجديد – حيث لم يكن كتاب حنفي "من العقيدة إلى الثورة" قد صدر بعد- لم يقف أمام موقف حنفي من الأصالة ومن تحديث النص الديني في بقية إعماله المنشورة حتى ذلك الحين، فما جهد حنفي في معظمه إلا تحديثاً للنص الديني كما اعترف الناقد صراحة (صفحات ٥٧- ٦٧- ٧٢- ٩٨)، وكما يظهر في التراث والتجديد والمجلدات الخمسة في "من العقيدة إلى الثورة". هل النقد هنا موجه إلى مقالات الوطن عن الحركة الإسلامية المعاصرة و إلى فهم الكاتب لمعنى الأصالة الإسلامية وتحديث النص الديني؟ بل على العكس من ذلك، نحن نجد إن النقد الأساسي الموجه من دعاة الأصالة الإسلامية، هو أن حنفي تجاوز كل الحدود في تحديث النص الديني ويدور جهد حنفي كله كما يتضح من عمله الأساسي حول تجديد التراث بحثاً عن نظرية معاصرة في التفسير وذلك هو القسم الثالث والأخير من "التراث والتجديد" كما أشار إليه حنفي في خطته للعمل.

وترتبط هذه القضية الأصالة (الهوية) أو ما يمكن أن نسميه العلاقات بين الأنا والآخر، أو الحداثة والتراث بنقد فؤاد زكريا لموقف حنفي من التحديث، الذي يتضح في مواضع متعددة من بحثه المشار إليه خاصة في تحليله لأسباب قتل جماعة الجهاد لرئيس مصر السابق يقول: "بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضاً نقول بأن هذا النوع الخاص من القتل أعني قتل جماعة الجهاد للسادات بناء على الأسباب الخاصة التي وردت في أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذي هو جزء منا جميعاً – أعني المثقفين المستنيرين – وقتل للعصر الحديث بأكمله ولكل تقدم وتحرر حققته الإنسانية فيه" (ص٩٤). ولا ينصب النقد الذي يقدمه كما يخبرنا على حنفي وحده في هذه النقطة بل على كل قوى المعارضة التي يرى زكريا أنها

تعـــاطفت مع الجماعة، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التى كانت تصرخ أمام عيـــنها وهى أن التـــنظيم لـــم يقـــتل السادات إلا من أجل الجوانب التى توجد فى المعارضـــة ذاتهـــا بدرجة تفوق وجودها فى السادات ألف مرة "العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة" (ص١٠٥-١٠٦).

هل لنا أن نستنتج أن الناقد يبرز فى حكم السادات القيم نفسها التى يدعو هو إليهـــا مـــثل: العـــلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة، وهى القيم التى وجدت بدرجـــات متفاوتة فى المراحل المختلفة التى مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو الـــتى يـــدعى فى بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لا نقصد القول بتناقض أحكام فـــؤاد زكـــريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائى الصورى الشكلى فى التعامل مع الأفكـــار والأحـــداث، والذى يتضح فى الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتى يشخص فيها المأزق الحقيقى الذى تعانى منه مصر فى تطلعها إلى المستقبل وهـــو اضطرارها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفى طريقة حله لهذا المأزق بطريقة أفلاطونية يقول : "لن يكون لنا خلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيـــه الـــذى يفعـــلون إلى المســـتوى الذى يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير" وهذا هو نفس الموقف الذى انتقده زكريا فى دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون. نعم التناقض موجود ولكن أين؟

(ب) التحليل النفسى، التراث وعقدة الماضى :

ونفـــس الموقـــف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرابيشـــى فى كـــتابه "المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسى لعصاب جماعى" حيـــث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه فى الإضافة للتحليل النفسى الذى يمتد به ليطبقه عـــلى نتاج المفكرين العرب "إذ إن التحليل النفسى مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضـــوعى، هو أيضاً فن ذاتى وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشـــخص هـــو "مطبق" للمنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابتها" (ص١٠). يتناول طرابيشى العصاب الجماعى، الذى يعرفه بأنه كل خلل أو اضـــطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حـــول عقيـــدة نفسية. والعقيدة التى يتمحور حولها العصاب الجماعى العربى هى "عقيـــدة التثـــبيت عـــلى الماضى"؛ والذى يخصصه فى خطاب التراث أو الخطاب

التراثي في نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو ما يسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرابيشي يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعي للانتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثاني حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي "الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث في الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ص١١).

وينطلق تحليل طرابيشي في دراسته من القول بازدواجية العقل في كتابات حسن حنفي مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدي، فهو يرى أن أول وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض في الموقف المنهجي وفي الموقف من القضايا وفي الموقف من الوقائع وفي الموقف من النصوص وفي الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض في كتابات حسن حنفي. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسي على التعامل مع الخطاب العربي المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف "الخطابي العربي على سرير بروكوست" (الوحدة العدد ٩٢)؛ التي تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرابيشي، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسي للخطاب العربي المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى "الخطاب العصابي" عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربي ما يلائم المنهج التحليلي النفسي وتجبر مفردات الخطاب على الدخول قسراً في حقلها الدلالي ؛ لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيرورة تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً (ص١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظري والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هي من جملة ما يتسم به عمل جورج طرابيشي (ص١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرابيشي الذي اعتمد فيه كما يظهر في الفقرة الأولى من القسم الثاني على فؤاد زكريا تهدف في المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التي تعاملت مع كتابات حسن حنفي، فالتحليل النفسي كنهج

وطـريقة في العلاج يعتمد على التداعي الحر الطليق للعصابي أو المريض النفسي لاستخراج العقدة النفسية المختفية في أعماق اللاشعور، أما المعالجة التي يقدمها لنا طرابيشـي القائمة على تحليل نصوص حسن حنفي فهي معالجة قاصرة تماما لأن النصوص التي يتدخل فيها المؤلف عن وعي بالتنظيم والحذف والتعديل والتصنيع بحيث يقـدم لنا خطابه الواعي الذي يريد إيصاله للقارئ تختلف تماما عن طبقات اللاشـعور وتسعى لإخفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر في طبقات شعوره؟

إن محـا حاوله طرابيشي يتفق في توجيهه الأساسي معُ ما قدمه فؤاد زكريا وهـو البحث عن التماسك الفكري خلف ما ظنناه تناقضاً في كتابات حسن حنفي فقد تعـامل مـع الظاهـر والمعـلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخفي والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ما حاوله علي حرب في دراسته عن حسن حنفي مستغربا.

(جـ) التفكيكية، للهوية وليس للغرب :

يعلن علي حرب عن منهجه التفكيكي في قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مـع حسن حنفي، الذي يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكـرية في الوطن العربي من أصحاب مشاريع التجديد، فهو يتناول التراث تناولاً نقديـاً لا يعيد من خلاله النظر في المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً في الأصول ذاتهـا وهـذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع بكاد ينسف الأسس والمسلمات (حـرب: نقد النص ص٢٨)، ففي مقدمة كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يعلن حنفي بوضـوح وصـراحة وجـرأة رفضـه لـلمقدمات التقليدية في علم أصول الدين الإسلامي. "إنه يحاول أن يثور على العقيدة بالتحرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابـتة مـن أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصـول وزعزعة أكثر البديهيات في العقل العربي الإسلامي" (ص٣٠)، إلا أنه يـرى أن الفيلسـوف المسـلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه "وهـذا هـو الفصام بعينه" (ص٣٠)، هذا ما كتبه حرب بعنوان حسن حنفي ثائراً بمناسـبة صـدور كتابه "من العقيدة إلى الثورة" ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفي مستغرباً يناقش فيها عمله "مقدمة في علم الاستغراب".

يؤكد حرب على "قوة النص" عند حنفي: "فأنت قد تخالف وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه" (ص٣٤)، ومن هنا لا يملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفي بل بما يستبعده ولا يقوله، منقباً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه في تناول النصوص وهو "مذهب أهل التفكيك" (ص٣٠). إن خطاب الهوية فقد حجيته ومصداقيته ومآله وينبغي أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه"، ومن هنا فهو يبدأ نقده من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التى يتحدث فيها حنفي عن "النقد الذاتى وحدود العمر" ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفي ، يقول إن حنفي لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعي. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة في حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمثقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص٣٦) ليخرج من ذلك، أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفي من أوله إلى آخره (ص٤٠)، وإن ما ركز عليه ناقدنا هو أن حنفي يركز في عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربي ويضيف متناسياً كا سبق أن ما قدمه حنفي في "من العقيدة إلى الثورة" إن دارس الغرب (حنفي) لا يريد درس التراث وموضعته"... يعطى حنفي الأولوية لدرس العقل الغربي وموضوعته دون العقل العربي، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربي هو الذى أيقظنا من سباتنا الحضارى.. متستراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمتنا الفكرية يتمثل في الخضوع للنصوص التراثية التى تسجننا في زنزانتها" يستدرك حرب بعد حوالى أربع صفحات في هامش طويل إلى أن حنفي يقف في مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة في تعامله مع

التراث الإسلامي بل إنه يفوق الجابري في نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظيم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر، وفي أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذي يعد الأكثر تفكيكاً للعقل الإسلامي" (هـ٣ص٤٤). والحقيقة إننا هنا وفي هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد، حنفي ذلك لأن ناقدنا التفكيكي، الذي لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفي ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذي يضم "من العقيدة إلى الثورة" كما يضم "مقدمة في علم الاستغراب" ويراه في أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب "الاستغراب" وفي الآخر صاحب مواقف جريئة . وهذا ما أوقعه في عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفي أو أسقطها من نص حنفي المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفي الذي مصدر الذاتية والتي ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفي مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا، ويعني به "الاعتقاد بوجود هوية صافية في ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية" يقول: "يواجه حسن حنفي الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد" (ص٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفي في موضوعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التي ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعي له.

ثانياً : اليسار الإسلامي وضعية تاريخية مادية علمانية :

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفي تحت عنوان اليسار الإسلامي من كتاب وباحثين في الفكر الديني وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمي الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفي بأجمعه، فاليسار الإسلامي هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حننفي بالمادية

والوضـــعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكأن الفكر الدينى يخلو من هذه الأسس التى يدين الداعيين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمـــل المـــبكر الـــذى ســـعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان "ظاهـــرة اليســـار الإســـلامى،، قراءة تحليلية نقدية" للكاتب التونسى محسن الميلى ١٩٨٣، فالكـــتاب قـــراءة فى فكـــر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور الـــتاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص١٧-١٨) وحين يعرض لليسار الإســـلامى كمشـــروع حضـــارى (ص٢٧-٢٨-٢٩-٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى لليسار الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يـــتحول معـــه اليســـار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياســـية المتبايـــنة" (ص٣٣) ويحـــدد أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص٣٦)، ومحاربـــة السلفية (ص٤٠، ٤١) وهو موقف نقدى تاريخى من التراث يقوم بإحياء الجوانـــب الـــثورية والـــتقدمية فيـــه (ص٤٢-٤٣) مع القيام بعمل تجديدى واسع (ص٤٤) يعتمد الفهم المقاصدى للشريعة (ص٤٦).

ويـــرفض الميـــلى هـــذا الفهم الوضعى المادى التاريخى "لقد ظن حنفى أن الوحى أغلبه "وضعى" وكأن الوحى لا يأتى إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هـــذا الـــتوظيف مخـــالف تماماً لطبيعة الوحى فهو ينتهى بنا منطقياً إلى تفسير الـــوحى تفســـيراً مادياً تاريخياً" (ص٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامى يحتج بأسباب الـــنزول لإثبات تاريخية الوحى، وبالتالى إمكانية تجاوزه. والنتيجة التى يصل إليها المؤلـــف هى الحكـــم على هذا الاتجاه بالقصور فى الفهم والتسرع فى الحكم (ص ١١٧-١٢٠) وأن المســـكوت عـــنه أخطر من المصرح به (ص١٢٧) وهذا النقد يوجـــد لـــدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله ومايكست عنه، إنه يـــريد أن يـــربط الوحى بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمـــام نســـخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحى كما أبرزه فرويد أو ماركس.. وينـــتهى إلى أن حـــنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلاله، وأنه يريد تفسير الوحى تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه" (ص١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف في التناول نجدها في "وقفات مع اليسار الإسلامي" وهي سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر في مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهي مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد. فالدكتور حنفي من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرجاً في تطبيق فلسفاتهم على القرآن "هنا تظهر سمة أساسية في كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدي من الخلط المتعمد بين الوحي والفكر الديني فأي نقد للفكر الديني والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها، فهي تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحي وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفي إلى رفض ألفاظ الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملائكة والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... وتذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الديني لا العلمي في الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفي قال بالحرف الواحد "لا يحتاج الإنسان كي يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز" (العدد ٩٠١، ص٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفي للتراث القديم ما هي إلا نظرة بعين أوربية وبعقلية أوربية وبمنهج أوربي... لا يهدف – من وجهة نظر الناقد – إلا إلى رفض الماضي بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أي حنفي) يحاول إعادة تفسير الماضي الإسلامي ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لا عقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص٤١) فواقع الحال أن الإسلاميين – من ذوي النيات الطيبة – لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكري العام للدكتور حسن حنفي (ص٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفي للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفي بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوربي. وهذا في نظره

يوضــح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الـثانية مـن مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه ســبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل ، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ص٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبينوزا لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها المـلاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين ما يريد أن يحدثــه (ص٤٨). وهذا ما يكرره الناقد فىالمقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسبيل الذى يدعــو إليــه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص٢٧). وهى مسألة لا يقــدم لــنا الدليل عليها. وما نراه هو إن تقديم أسبينوزا فى العربية الهدف منه عند صــاحبه هو أن يقدم نقداً لما أصاب الكتب الدينية من تشويه، وهذا هو ما نبهنا إليه الفكــر الديــنى الإسلامى، فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهــودى لــذا فهــو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالى فإن من يقدم اسبنيوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم لليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيــا. وتحــت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يــرى خضــر أن اليســار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكروا الغرب وفلاســفته ليهــدم بها الإسلام، يريد هذا اليسار يريد هذا اليسار تفريغ الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيــث لــم يجــد حســن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص٤٩)، اليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص٤٤-٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عد أبرز ممثلى التيار الإسلامى الدكتور محمــد عمــارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يــرى فى الــتراث والتجديد محاولة لأنسنة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابــته و"مطــلقاته" و"مقدســاته". "فنحن إذن - من وجهة نظره - بازاء استعارة لفلسفة "التنوير - الغربى - العلمانى" يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كمــا تعــامل التــنويريون الغربيون مع التراث" المخزون النفسى" هو تصفية لهذا المخــزون وتــبخيراً له، وتخــلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره". فهو يلغيه

ويصفه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلته. وهذا منهاج أذكى - ولا نقول "أخبث" - في التعامل مع هذا المخزون"! لأنه سبيل "غير مباشر" في التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفي - الذي نتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول".

وتتضح السمة التعليمية في كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التي يتوجه بها القارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب "التراث والتجديد" هدفه بأن ذلك يتم في تركيز الفكر حول "الإنسان" بدلاً من الله. ولأن هذا "الانتقال" و"الإلغاء" و"الاحتلال والتبديل " إن هو إلا التصحيح الذي يكشفه لنا "التنوير - الغربي" في صورته التي جاء بها الدكتور حسن حنفي يقول شارحاً "فالتوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ،، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنساني الاجتماعي" (ص٢١٣). ويستنتج من ذلك أن "المطلوب هو علم توحيد بلا "إله" وبلا "عقيدة" وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو "من العقيدة إلى الثورة" (ص٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذا جاز لنا أن نطلق على ما قدمه حسن حنفي لفظ مشروع، هو التسمية التي حددها له صاحبه وهي "التراث والتجديد" الذي يحلو للدكتور عمارة أن يطلقه عليه باستمرار مذهب "التراث والتجديد" وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذي يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا توضح دلالة العنوان أي نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية في العقيدة التي ينبغي أن تتحقق وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذي يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لا يعني - ولا صرح حنفي بذلك - إلغاء "الإله" وتصفية "العقيدة".

أقـول إننـا لا نهـدف إلا إلى تقديـم القضايا التي توقف أمامها نقاد حنفي وتحـليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التي أدت إلى توجهات كل منهم، وكمـا رأيـنا خاصة لدى أصحاب التيار الديني فإن النقد الأساسي هو سعي حسن حـنفي إلى تحويـل الدين إلى أيديولوجية، وهي مصطلح غربي مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقـول عمارة مستشهداً بأقوال حنفي مستنكراً لها "إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكـثر تقدماً وهي تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هي الغاية القصوى مـن "الـتراث والـتجديد" (ص٢١٤). إن هذا يقود إلى كل ما يرفضه كتاب التيار الديـني؛ يقـود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثاني من عـبارة حسن حنفي اليسار الإسلامي، الجانب الذي يراه مؤكداً للذاتية، فمع كل هذا "العـبث – التنويري" الذي تجاوز به د. حنفي حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسـن ميـزة عـلى "التنويريين – المتغربين".. فهو داعية لاستقلالنا الحضاري، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضاري والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلـف ويسـأله من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الديني والإلـهي.. ألا يسـهل هذا على "التغريب" مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذي حفـظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟! إنـك حولـت إسـلامنا إلى عـلمانية وإلحـاد.. فما الذي يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما المبرر إلى التمايز الحضاري عن النموذج الحضاري الغربي؟

إن إطـلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر في استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذي خصص في السنوات الأخير جهداً كبيراً من عمله في مفهوم العـلمانية يطـلق مفهـوم الأيديولوجيـا على الغرب كلية أو ما يسميه المشروع الحضـاري الغربي وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفي بعمله أو بحفـره في العلوم الإسلامية – وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مـع الوحي والعقيدة – يلقي بنا في أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من

نقــد لعلم الاستغراب، الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إنــنا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجيئن ذلك إلى تعقيبنا الخــتامى لكنــنا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا الــتيار هى توظيــف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكــريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كــتابه "مواجهة المواجهة" وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذا التحليل الماركســى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان "التناقض والبراجماتية فى التجديد والترديد فى الفكر الدينى" (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧)- دون أن يشير إلى صــاحبه فيجمع فى عمله (حسن حنفى) بين الماركسية والبراجماتية. "فالرؤية التى تحكــم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص٢٠٦)، وأهــم ما يميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسية معلنة لا حخفاء فيها" (ص١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ما هو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية" (ص١١٢)، فاليســار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجــد أصــحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عــدم توافــق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى "وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه مــن التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام" (ص٢٠٩). لماذا لا يجد أنصار هــذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لنتحول إلى اتجاه نقــدى آخــر يقــف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لنتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً – التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية :

لقــد أراد أصحاب هذا النقد – والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمــة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول – تقديم نقد للجزء الــثانى مــن "اليسار الإسلامى"، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية

حســن حنفي، كما كتب الباحث الأردني ناهض حتّى في دراسته التى أراد بها كما يخــبرنا في تصــديره القيــام بمهمة عاجلة، ألا وهي تقديم دحض مدعم لأفكار د. حســن حنفي وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعــرض للمشــروع الحنفي للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخي في الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصــري وتراجعه، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفي" (ص١٨) ويحــدد لــنا في الفصل الثاني معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجــه طرحها في الفكر العربي المعاصر (ص٣٥-٥٧) ليقدم لنا المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة في الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفي هو تأكيد المشروع السلفي بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص٦٠) المشروع الحــنفي ينــتمي في إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسي الذي ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هي الرؤية التي ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفي عندهم تأتي في الأساس من قدرته الفائقة والخارقة أحياناً على تدعيم السلفية بالأســس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثاني من كتابه للأصول الفلســفية والمــنهج في فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها "المنهج الشعوري الاجتماعي – الذي يعد عنده (عند حتر) – تأليف ما يأتلف". والغريب أن الــباحث الماركسي يناقش فينومنيولوجية حنفي اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاربر "علم الظواهر" ضمن كتاب جونز: "فلسفة القرن العشرين" دون الاعتماد على أي مــن مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس – كما كتب الناقد – الظواهــر، ليبين لنا أن إحلال حنفي مضمون الوحي الإسلامي محل الماهيات غير ممكــن ظواهريا، يقول: "الوحي الإسلامي لا يمكن أن يكون محايثاً للوعي حسب المــنهج الظواهري، وبالتالي فإن المنهج الظواهري لن يستطيع خدمة أغراض د. حــنفي في إيجاد تأصيل معرفي للوحي الإسلامي، أي منح هذا الوحي يقيناً فلسفياً". (ص٧٣) لــذا فإنــه يضيف – وكأن ما قرره ناقدنا حقيقة مؤكده – أن حنفي يدعم الــوحي الإسلامي (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعوري) بدعامة أخرى هي دعامة تاريخية وهو أمر مناقض للمنهج الظواهري. (ص٧٤).

ولأنـــنا نكتفي فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر ما يقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهرياتى وتدعيم بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوســع ممــا طــبقه فيــه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حتر "المنهج الشعورى الاجتماعى" أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر "تعالى الأنا موجــود اســم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث" ألا نعد ذلــك إضافة حقيقة للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوحى وعلى تحقيقها فى التاريخ؟

لــنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث : خلطة الدكتور حنفى الفلســفية إذن، وهى الخلطة المسماة "بالمنهج الشعورى الاجتماعى" غير انفعالات شخصــية فــردية يصر الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو "الخطابة" معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً" (ص٨٥).

يخــبرنا الــباحث فى صفحة ٨٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمــة أغراضـــه ويعود بعد ذلك ليقول "إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقــتراحاً ذا جــدوى وافعيــة بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجية مع الحــركات الاجتماعية السياسية الأخرى" (ص٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غيــر قــادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى – التى لا شك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقــف حتر وهو الموقف الذى سنجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو "أن التــنكر لموضــوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجــتمعية تاريخيــة، هى بــنية المجــتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصــراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كــلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه" (ص١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى الــتفكير هــو مثالى "إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصــة وراء هوسرل، أى أنه "يتحزب حيث لا أحزاب" والأمر أن المرء بالنسبة

للدكتور حنفى يكون "متحزباً حيث لا أحزاب" فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية" (ص١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو "الحترى" فى أربع نقاط.

أولاً : أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً : أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافتة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدمى تجاه التراث.

ثالثاً : أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته "متحزب" لمعسكر المثالية – الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الإدعادات والأيديولوجية البورجوزية الإمبريالية، وبالتالى فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيديولوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً : تكشف الدلالات الأيديولوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدلوجيا لكل من الرأسمالية الكولينالية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى (كما يطلق عليه) كل هذه المسؤليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطوته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأتوقف أمام المقولات الرئيسية التي جعلها محوراً لعمله وهي سعي حنفي لتقديم منهج فلسفي لتدعيم الفلسفة وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، ولأن هذا المنهج متهافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للإمبريالية والرأسمالية لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفي من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية – كما سيأتي لاحقاً – إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لا تستقرئ تاريخنا السياسي الاجتماعي – أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخي. (ص ١٧-٢٢) – ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفي ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفي في كتابه – الذي كان أصلاً أطروحة للماجستير لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفي. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبيق المقولات المادية بشكل ميكانيكي، تلك السمة التي نجدها لدى حتر، والتي تمتزج مع لغته العلمية الراقية التي أشرنا إليها تختفي لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً – وبعضهم متخصص في علوم إنسانية غير الفلسفة – وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التي عالجوها بإيجاز في بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل الباحث في سيسولوجيا التاريخ الإسلامي مواقف حسن حنفي الوطنية في نقده له في "القراءة الأيديولوجية للتراث العربي" في الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هي تحليل نقدي لكتاب محمود أمين العالم "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر" والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذري مع أطروحات حنفي يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جداً، ويرى فيها "حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية " (ص٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفي واعتبر "التراث والتجديد" ثورة في الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح ديني وذلك في دراسته "الفكر العربي المعاصر في مواجهة التراث والتجديد".

يناقش محمود – عمل العالم ويتوقف أمام تقيمه للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الابستمولوجية للغرب وذلك

بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك في رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربي بتياراته ومدارسه وأيديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ما هو عقلاني "هيوماني" وما هو تبريري نصي "شوفيني"، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الإمبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل في "إحياء إيجابيات التراث". هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامي على السلفيين الجدد الذي يرى في حنفي أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم في تقييمه لحنفي ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن في جهد حنفي واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنبيلة المنحازة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفي وعلمه الغزير ودماثة خلقه وتواضعه هي الأسباب الحقيقية التي تبرر حكم العالم على حنفي. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفي تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطابي مفرغ من "التاريخانية الاجتماعية" لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمي ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب ما يكون للبنيوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تختفي الفينومينولوجيا وأين تظهر البنيوية، أو يعرض لأعمال حنفي نجد نوعاً من الازدواجية في نظرته وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام ما يسميه كتابات حنفي في الستينات خاصة نقده الديني. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفي ومواقفه يدفعان الباحث التاريخي إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجي أقرب إلى التحليل النفسي لما يسميه هروب حسن حنفي كمثقف مرهف في فترة تراجع المد الوطني. بل يرى في عكوف حنفي على مشروع لقراءة التراث في أصوله الأولى لإتمام رسالته في تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفري بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً – كما يقول بإعطاء بعض النماذج التي تؤخذ على حنفي ، لكنها تبين في الوقت نفسه إنجازاته.

- ففي الوقت الذي يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها في تناول التراث.
- وفي الوقت الذي يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد ما في التراث من روايات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

• وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والتقدم وذلك إن ارتد عن ردته ، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشرنا إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينيات والثانية هى ما تلى ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم لنا معالجة فهى نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم التاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقديه منهجية فى كتابه "بحثاً عن التراث" القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان تجديد التراث شرط النهوض" فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لأختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نسق فكرى متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحى فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة

والديــن ويخرج من ذلك إلى أن الدين انعكاس لواقع مادى وتعبير عنه، وأن البناء الشــعورى هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنساني إجتماعي. ويرى أن حسن حنفي إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فــإن توحيدهــا في الأبــنية الشــعورية لا يلغيها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضــوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع" (ص ٩٠).

وكمــا يفيــض في تحليل الدين المصرى القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشــعر العــربي الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الاسلام ليتفق مع حــنفي في القــول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديــدة. وفيهــا أن أهــم مايميز التراث حركته وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر" (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكــون هــذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفي للتجديد الذى يفترض فيه أساسيين مادى وفكرى، منتقداً إهدار أساسها المادى والاكتفاء بالأساس الفكرى.

ويقــدم لنا في الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته "رؤية عامة" للعمل، يراه في بنيــته نســقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة، لا تشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالي خلل بنيوى. كما يتسم هذا النسق المثالي ــ كســمة أولى ــ بالديــنية. فــالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعي الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالي في التراث الديني الصادر عــن القرآن والسنة. ويمثل النص الديني مطلقاً يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإســلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانيــن ذاتية ذهنية (ص١٣٦). والخلاصة تحول المشروع (التراث والتجديد) إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعي والفكرى، مع فقــرة ختامية ترى في التراث والتجديد شاهداً على الفكر الإصلاحي الديني العربي ومؤشر مضئ على تطوراته التالية في هذه الحقبة العصيبة من التاريخ العربي.

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل :

نتناول في هذه الفقرة الختامية النقد الذي قدمه د. نصر حامد أبو زيد في دراسته "التراث بين التأويل والتلوين قراءة في مشروع اليسار الإسلامي". وقد ترددنا في تحديد مكانها في هذه الدراسة هل نضعها في نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أو نجعلها فقرة مستقلة؟ وعلى الرغم من أن النقد الذي يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخي الاجتماعي، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها في عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التي ينطلق منه عمل حسن حنفي، وتسعى إلى الهدف نفسه، وهي تمثل نقداً داخلياً "للتراث والتجديد" وليس نقداً خارجياً له. وهي ثانياً تضع التراث والتجديد في سياقه التاريخي الاجتماعي، وهي ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية. ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس للتشهير والتجريح والتفكير. فهي جهد علمي لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة.(*)

ويهمنا في البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد في البداية تحديداً وتعريفاً للمفهومين المستخدمين في الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية في الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الاصلاحية للتأويل مميزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذي يقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملابسات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أم ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامي، موضوع قراءة اليسار الإسلامي.

(*) وقد قدمت هذه الدراسة في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة "ألف" التي تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم في كتاب "نقد الخطاب الديني" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

وهــو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهــر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار "الموضوعية العلمية" والحياد والمعرفى. (ص ٨١).

يهدف الناقد إذن إلى تحليل "التراث والتجديد" انطلاقاً من فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أو على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليهـا الــتوجه الأيديولــوجى؟ وعــلى الــرغم مــن أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجيــة، بــل يعترف بها فإن الناقد الذى يحلو له أن يطلق على عمل حسن حــنفى "مشــروع اليســار الإسلامى" ـ وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجــة للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو "الــتراث والتجديد"، خاصة فى القسم الأول منه "من العقيدة إلى الثورة"، وهو كما أشــرنا عمــل يختــلف لغة وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهــذا التمويه المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفى ـ يختلف عن مضمون العمــل موضـــوع الدراســة ـ يســاعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعىأو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله مــنحى ابســتمولوجى معــرفى يهــدف (إلىالتأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالــتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الابستمولوجى كما تظهر القراءة التلوينية المغرضة لعمله.

لــنرى معــا كيــف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيداً جهُد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيداً، ويتناولها فى ســياقها الفكــرى والــتاريخى حيث ارتبطا معاً فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على

طريقـته أو انطلاقـاً من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسـمى صـاحب"الـتأويل والتلوين" التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضـعاً إيـاه فى إطـار الخطاب الدينى، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فـالمؤلف يقـدم لـنا خطاباً فلسفياً مصاغاً بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعـرض لـنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعاً من التقية بيـنما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشـتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر لـلواقع، فـالمؤلف هـنا لا يقـدم لنا خطاباً سياسياً ولا دينياً ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث- انطلاقاً من منهجه- وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصـطلح "اليسـار الإسلامى" أطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العـدد الأول- والوحيـد- من المجلة التى صدرت إحياً لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وأشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣- ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمنا أن نـبين آليات الإخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطـار أيديولـوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد- والذى حرره تقريـباً- مـن اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسـار الإسلامى تحت عنوان "التراث والتجديد"، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عـام ١٩٨٨ فى خمسـة مجـلدات بعنوان "من العقيدة إلى الثورة" موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانيـنيات وبيـن كونـه إعـادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيديولوجى.

ونستطيع أن نسعى محاولة صاحب التأويل والتلوين في اتجاهين أساسين الأول ربط جهد حنفي- الذى نسميه باسمه، وهو "التراث والتجديد"- بالأحداث التاريخية التي واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامي ليصبغه بسمة سياسية. والاتجاه الثاني الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التي تمثلت في دراسات حنفي الثلاثة بالفرنسية- مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه، تفسير الظاهرات- وتحويله إلى مخطط لليسار الإسلامي، مع أن اليسار الإسلامي كان استجابة للواقع السياسي لمصر والعالم الإسلامي كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمي انخراط فيه حنفي منذ دراسته للدكتوراه عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجي الذي يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامي لا ترد به أية إشارة لليسار الإسلامي. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامي على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من إصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامي نوعا من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العلم الذي يختلف عن العلماء المتخصصين. في هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقي؛ ولأن كل منحى توفيقي يجنح إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية "استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أي في سياق وجوده التاريخي. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان "من العقيدة إلى الثورة" يضاهي من حيث الحجم مؤلفات القاضي

عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى". (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان "التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى"، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم "الأنماط المثالية" المستقلة عن التاريخ والواقع إن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده "دلالته" الأساسية النابعة من سياقه التاريخى – الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد – اكتشاف المغزى – فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص٩٩) يتحول الموضوع – التراث – عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين "البناء النفسى للجماهير" و"أبنية الواقع".

إن ما يعترض عليه أبو زيد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها . وأن دافع "التيار الإسلامى" عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان "منهج الشعور" ليكون منهجاً لتحليل الوعى الاجتماعى".

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان "التراث" إعادة بناء أم إعادة طلاء؟".

وحيــن يتــناول نصــر أبو زيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشــروع تجــاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلىالموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقهــا . وتظهــر فى نفــس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد "التراث والتجديد" وليس "التيار الإسلامى". يقول : "إن مصــطلح الــتجديد" هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم "إعادة البناء خاصة وأن المصــطلح هــو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة النباء مجرد طلاء للبناء القديم" (ص١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمــثل الإجابة فى كون"التراث والتجديد"، هو بقوله : يقول اليسار الإسلامى رغــم وعــوده بالعودة لبناء العلم "علم الكلام" الاعتزالى نحو "عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد أبقى على بنية العلم كما صاغتها العصور المتــأخرة على غــرار البــنية الأشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء أعادة البناء (١٠٤).

إن الإشــكالية الحقيقيــة كمــا يراها نصر هى عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحــليل سوســيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هــذا إلى تحــول المــنهج التاريخى إلى "الشعور التطورى" وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج "الشعور البنائى".

يطالب أبوزيد صاحب التراث والتجديد باتخاذ التحليل التاريخى : الاجتماعى لنشــأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من "إعادة بناء العلم" لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن ينتقل من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى. ويكمن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثــب فى قــراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمات العصر .(ص١١١).

هــنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبو زيد أو هو أقــرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هى أن

المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقــة. وهــو ثانياً يجمد الحاضر في إسار الماضي ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضــوعاً شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخي الاجتماعي للتراث ويتعامل معــه بوصــفه بــناءً شــعورياً مــثالياً مفارقــاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص١٢٠).

وكــاد أن يتحول هدف "إعادة البناء" إلى "إعادة طلاء"، وتحول التجديد إلى تجــاور بيــن القديــم والجديد. ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن الــتأويل. (ص١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفي في قراءة نصر بصورة عامة. إلا إنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعــرفي، فهذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها،، فقد انجــز المشــروع إنجازات في دراسةالتراث لا سبيل إلى تجاهلها : ويعدد لنا هذه الإنجازات التي هي موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفي.

وأهــم هــذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهي محاولة مشــروعة لــتحويل اللاهــوت إلى انثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك (ص١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة في نصوص الوحي مع أنهما جانبان جوهريان في بنيته الأصلية.

إن محاولــة صــاحب التأويل في تلوينه لمشروع حنفي يريد استبدال الجهد العــلمي الابســتمولوجي الــذي يقدمــه حنفي لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسر إيديــلولوجي غيــر مباشر. إن ما يؤكد عليه أبو زيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخي الاجتماعي في تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حــنفي، لكــن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحــق لنا أن نتساءل من الذي يؤول ومن الذي يلون؟ إن اختلاف نصر عن حنفي

اخـــتلاف واضـــح، الأول يـــتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً فى مقدمة التراث والتجديد و"من العقيدة إلى الثورة" جهداً موجهاً للعلماء وإن كنا نشعر أنـــه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من "اليسار الإسلامى" الـــذى يصـــر أبو زيد على جعله عنواناً لما أطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهـــد لا يـــندرج فى المشـــروع العـــلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصـــرخة أو الدعوة الإصلاحية فىاليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

أميرة مطر:

الدراسات الجمالية العربية المعاصرة

نريد أن نشير في إيجاز في مقدمة هذا الفصل إلى بعض الاتجاهات الجمالية في العــربية: النفسية والاجتماعية والفلسفية. تمهيد للحديث عن جهود أميرة حلمي الفلسفية في علم الجمال. رائدة هذا المجال في العربية، بمعنى أنها من قدمت عدد مــن الدراسات النظرية الأصيلة حوله كما أعدت جيل من الباحثين المرموقين في هذا الميدان، مخلصين لهذا الفرع من الفلسفة.

ويمكنــنا القول أنه إذا كان مصطلح الجمالية، أو علم الجمال يثير العديد من القضايا حول طبيعته ومعناه ومدلوله في اللغات والثقافات المختلفة بما فيها العربية، وإذا كــانت هــناك جهود عديدة تحاول رصد الجمالية في تاريخنا الفكري لتوضيح جهــود المفكرين العرب في العصور الوسطى سواء الفلاسفة كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والفقهاء كابن حزم، أو الادباء كالتوحيدي، أوالنقاد، وعلماء الــلغة كالجــرجاني وحــازم القرطاجني - ونحن في أمس الحاجة إلى الدراسة الاســتطيقية لجهــود هؤلاء[1]، فإن مهمتنا الحالية تتناول جهود الرواد المعاصرين الذين أسسوا للجمالية ومهدوا لها بكتاباتهم المختلفة سواء بطرحهم القضايا الجمالية، أو تحديــد الأطــر الأساسية لدراستها أو استكمال للحلقات المختلفة في تاريخ الفكر الجمالي.

وقــد قصــرنا بحثــنا في هذا الجزء الأول من هذا الفصل على الدراسات المعاصــرة التي قدمت خلال الخمسين عاماً الأخيرة من القرن العشرين في اطار العــلوم الإنسانية المختلفة سواء السيوسيولوجيا، أو السيكولوجيا، أو الفلسفة[2]. في

---

(١) الدراسات الحديثة حول الجمالية عند العرب راجع: د. عبد الرحمن بدوي: حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة. القاهرة ١٩٦١. ومقدمة تحقيق بدوي لكتاب فن الشعر لارسطو، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ ومقدمة تحقيق الشعر من منطق الشفاء لابن سينا. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٦. ألفت محمد: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (القاهرة ١٩٨٤).

(٢) سوف نعرض للاتجاهات الأساسية سواء السيسيولوجيا أو السيكولوجية أو الفلسفية وذلك باختيار نماذج من الرواد الممثلين لهذه الاتجاهات. أما بالنسبة للاهتمامات الجمالية في مجال

إطـــار الجامعة المصرية حيث ازدهرت الدراسة الجمالية الاكاديمية أولا فى مجال السيوســـيولوجيا على يد د. عبد العزيز عزت الذى قدم لنا ما يسمى "علم الاجتماع الجمـــالى"، ثـــم فى مجال السيكولوجيا خاصة في مذهب يوسف مراد التكاملي. فقد توزعـــت الكـــتابات الجماليـــة بين النقاد، والأدباء وأساتذه الأدب، وعلماء النفس، والاجـــتماع قـــبل أن تـــبدأ الدراسة الفلسفية للاستطيقا، أو يصبح علم الجمال كيانا محـــددا له استقلاليته. سنعرض لجهود الاساتذة أصحاب الاتجاهات الواضحة فى مجـــال الجماليات والذين عرفوا بمواقفهم المتميزة مثل : أميرة حلمى مطر، وفؤاد زكـــريا، وزكـــريا ابـــراهيم، ومجاهد عبد المنعم. وسوف نبدأ أولا بجهود علماء الاجتماع.

أولا : الاتجاه السوسيولوجى (الفن وعلم الاجتماع الجمالي)

يـــرى أنصار هذا الإتجاه ان الفن نشاط جماعى فإذا كان يقال : "إن الفن هو أنا، والعلم هو نحن "فهو يقول إن الفن أيضا هو نحن، فالشعور الاستطيقى :حقيقة اجـــتماعية بقدر ماهي حقيقة شخصية"[٣]. ويرى شارل لالو أن هذا المبحث يؤلف مـــن الـــناحية الـــتاريخية أول اشكال علم الجميل. ذلك أن الفن إنما حظى باهتمام الفلاســـفة، أول مـــا حظي، من حيث شروطه، ومن حيث نتائجه الاجتماعية بوجه خاص[٤].

النقد والادب والبلاغة لدى أهم ممثليها مثل : عبد المنعم تليمة والدراسة العلمية للجمال كما يتمثل فى كتابيه مقدمة فى نظرية الادب (القاهرة ١٩٧٦) ومداخل إلى علم الجمال الادبى (القاهرة ١٩٧٨) وجابر عصفور والبحث فى الجهود الجمالية فى التراث البلاغى والفلسفى العربى الإسلامي، ورشاد رشدى وتناوله لجماليات الادب، فإننا نحيل إلى الدراسة الهامه للزميل سامى سليمان فى الجمالية العربية فى النقد العربى الحديث فى مصر، مجلة الفكر العربى عدد خاص عن الجمالية العربية العدد السابع والستون يناير – مارس ١٩٩٢، ص ١٣٤ – ١٤٥ .

(٣) شارل لالو : مبادئ علم الجمال ترجمة مصطفى ماهر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٩ ص ١٣٦ .

(٤) شارل لا لو : الفن والحياة الاجتماعية، تعريب الدكتور عادل العوا، دار الانوار بيروت، لبنان ١٩٦٦ ص ٥ .

وإذا كـنا نعرض للاتجاه الاجتماعي في دراسة الفن وعلم الجمال في الثقافة العـربية المعاصـرة مـتخذين نموذجا لذلك جهد عبد العزيز عزت [٥]. فإنه من الضـروري ان نشير إلى اسهام د. منصور فهمي في هذا المجال فهو اول من قام بـتقديم عـلم الجمال في الجامعة المصرية ورغم كونه استاذ للفلسفة الا ان كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحى اجتماعي[٦].

يقدم عبد العزيز عزت في كتاب "الفن وعلم الاجتماع الجمالي" وجهة النظر السيوسـيولوجية في عـلم الجمال حيث يبين ان علماء الاجتماع خاصة دوركيم قد خصصـوا فرعا من فروع الاجتماع اسموه "علم الاجتماع الجمالي". ويرى ان ذلك يمـثل نظرية جديدة تعبر عن آخر ما وصل اليه التفكير في دراسة الفن (١٩٨٤) مقـابل الـنزعات الفلسفية، ويقدم لنا كتابه كبداية وأساس للنظر العربي يبني عليه غيـره فيمـا بعـد. وعـلم الاجتماع الجمالي كما يسميه دوركيم، او علم الجمال الاجـتماعي كما يسميه «لالو وفالدمان» يعني بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية مـن حيـث نشـأته وتطـوره، وعلاقاتـه مـع النظم الاجتماعية وغير ذلك من الموضـوعات الـتي تربط الفن بالمجتمع. والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية ومن طـبيعة الظاهرات الاجتماعية ان تترابط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضا[٧].

إن الفن عنده ظاهرة اجتماعية بمعنى ان الفن ظاهرة موجودة خارج عقليات الافراد، ومن هنا سيشعر بضرورة قيام الفهم الاجتماعي للفن وتفسير الجمال، وهذا ما قامت به الحركة الوضعية في فرنسا بفضل تعاليم اوجست كونت.

---

(٥) راجع دراستنا عنه في مجال التناول الاجتماعي للأخلاق في كتابنا : الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، الفصل الثاني.

(٦) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثاني، المجلد التاسع عشر ١٩٥٧، وكتابه : ابحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ودراستنا عنه في الاخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء ، القاهرة، ١٩٩٨.

(٧) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالي، القاهرة، مطبعة كوستاتوماس وشركاه، ١٩٤٨- ص ٩ .

وفى عرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى الفن بوضح ان هيبوليت تبين لول مـن اجـتهد فى تحقيـق هـذه النزعة فى كتابه "فلسفة الفن" وقدم لنا ما يعرف بالمذهب الطبيعى الاجتماعي، ويتميز هذا الاتجاه بتجاوز فكرة التقييم والقيمة حيث يعتـبر الفـن ظاهـرة اجتماعية على الباحث ان يحدد صفاتها ويبحث عن اسبابها بحيـث لا تصـبح مهمة العالم المدح، او القدح، بل الملاحظة والتفسير ويرى ان هـناك عناصـر تعطى للفن صفته الاجتماعية وهى البيئة، والجنس، والعصر(٨). وهذا نفس موقف دوركيم، وشارل لالو(٩).

ويعـرض للتطور الاجتماعى للفن، ويرى ان علم الاجتماع الجمالى عندما يـبحث فى تطـور الفن ينظر اليه من ناحية تحديد الصفات الاساسية التى تحدد لنا الفـن فى حقـبة من حقبات تاريخه عند الاقوام المختلفين، فالفن لا يخضع لقانون واحـد وانمـا يخضـع لظروف اجتماعية متعددة تجعله يكون بشكل معين حسب الاشـكال الاجـتماعية ونوع الحياة الاجتماعية السائدة. والفنان فى نظر المدرسة الاجـتماعية شـخص يمثل العقل الجمعى فى الفن فيصعب ان يكون له وجود فى ذاتـه، وانما هو صدى للمجتمع فى فنه يعبر عن احاسيس الناس التى يشعرون بها فهو لا يعبر عن الانا" وإنما يعبر عن "النحن"(١٠)، وهذا ما جاءت الدراسة النفسية كرد فعل عليه.

ثانيا : الاتجاه السيكولوجى (الاستطيقا والمذهب التكاملي)

ومن هذه النقطة يواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السـيكولوجية فى الفن فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن، أو الذات، والمجتمع، أو مايطـلق عـليه "المركـز والاطار" فان البداية الاعمق والاكثر تأثيرا هو الانا او الداخل، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه "الروحية فى الفن" ينقلنا دفعة

(٨) د. عبد العزيز عزت : ص ٢٤ .

(٩) عرف شارل لالو لدى قراء العربية وترجمت أعماله فقد ترجم مصطفى ماهر "علم الجمال" الاستطيقا، القاهرة دار احياء الكتب العربية، وترجم د. عادل العوا : الفن والحياة الاجتماعية، بيروت ، د. ت.

(١٠) د. عبد العزيز عزت : ص ٣٠ .

واحـــدة مـــن العالم الخارجي إلى عالم الروح والاحساس الداخلي، فالفن ليس سوى مظهـــر مـــن مظاهـــر القوى الروحية التى تهيمن على التطور والتى تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود فى اطواره المتغيره المتعاقبة[١١]، وهذا مانجده أيضا فى دراسته "السريالية فى الفنون التشكيلية" فهو يرفض الموافقة على القول بلا واقعية الســـريالية، ذلـــك ؛ لان هناك نموذجا يلهم الفنان السريالى هو نموذج واقعي، بل أكثر واقعية من اى نموذج آخر نجده فى الطبيعة لانه نموذج داخلى هو رؤيا الفنان مـــن وحي الفنان نفسه – من وحي دوافعه ورغباته اللاشعورية[١٢] فالواقع الداخلى اكـــثر اصـــالة وغزارة من الواقع الخارجي، لانه لا تقتصر دلالة الفنية على القيم التشكيلية البحتة فهناك مضمون إنسانى يعبر عن مكونات نفسية الفنان ويعبر خلال الفنان عن بعض التيارات الفكرية والوجدانيه السائدة فى بيئة الفنان الثقافية[١٣].

ويـــثير قضـــية إلى أى حـــد يلقى اطلاعنا على حياة الفنان ونشأته، طباعه وســـمات شخصيته، واتجاهاته الفكرية، وميوله الوجدانيه الضوء على اعماله الفنية ويساعدنا على فهمها وتذوقها، ويعرض لوجهتين من النظر: الاولى ترى ان معيار الحكم على ما يمدنا به تحليل شخصية الفنان هو تفسير اختياره بعض الموضوعات دون غيرها، ويرى فريق اخر ان علم الجمال عندما يحصر نفسه فى دائرة قوانينه عاجـــز عن ابراز ما يتسم به أسلوب الفنان من سمات اصلية خاصة؛ اذا كنا بصدد عـــبقرى بخلق اسلوبا جديدا. ويرى ان حياة مايكل انجلو ترجح كفة للفريق الثاني، ان فـــن مايكل انجلو تعبير صادق عن نفسه المعذبه عبر عنها فى نحته وتصويره وشعره وفى رسائله إلى أسرته وأصدقائه[١٤].

ويتضـــح مـــنهج يوســـف مراد السيكولوجى – الذى لا يلغى كلية العوامل الاجـــتماعية – فى بحثه "مشكلة الالهام" حيث يستخدم منهجا ثنائيا لمعالجة المشكلة

(١١) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب الروحية فى الفن فى «كتاب يوسف مراد والمذهب التكاملي» الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص ٣٠٥ .

(١٢) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية، مراد والمذهب التكاملى ص٣٠٦ – ٣٠٨.

(١٣) نستطيع أن نقدم نموذج الفنان امتزجت لديه السريالية بالوجودية هو رمسيس يونان، انظر صبحى الشارونى : المثقف المتمرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ ص٧١-٧٩.

(١٤) المرجع السابق صفحات : ٣٨٣ – ٣٨٥ .

يتمثل في محاصرتها من الخارج، ثم الاقتراب تدريجيا من لبها وصلبها بتحليل نفسية الفنان ويرى ان فهمنا الالهام مرهون بفهمنا اللاشعور. ويرى ان حل مشكلة الالهام حسب تصوره بدراسة التفاعل الذى يتم بين الحلم والواقع بين الايحاءات المنبثقة من عالم اللاشعور والمجهود العقلى الذى يبذله الفنان في صياغه هذه الايحاءات في صورة قادرة على أن تحقق التجاوب بين حساسية الفنان وحساسية المتذوق(١٥).

إن شخصية الفنان من حيث هو إنسان هى المركز يعطى لها الاهمية اكثر مما يعطى للاطارات التى تحيط بها، فليس العمل الفنى اذن مجرد ترديد لما هو قائم فعلا فى مجتمع الفنان، هو بلا شك افصاح عنه لكنه افصاح يتسم بالجدة والابتكار، فضلا على انه يتسم ايضا بصفه تنبؤيه، وعلى ذلك يكون المحك الفارق هو شخصية الفنان بما تمتاز به من خصائص فردية فريدة(١٦).

وفى اطار مذهبه التكاملى يناقش قضية "التحليل النفسى والابداع" فالعمل الفنى باعتباره مظهرا من مظاهر السلوك فانه يمكن تفسيره بمفاهيم التحليل النفسى بربط شخصية الفنان باثره من حيث إنه يعبر بطريقة رمزيه عن هذه الشخصية فالعمل الفنى قابل للتحليل والتفسير فى ضوء شبكة العلل والمعلومات التى تكون تاريخ الشخص منذ ولادته، وللعمل الفنى كما للاحلام مضمونان : صريح وكامن ومهمة التحليل النفسى تأويل الرموز التى يصطنعها الاديب وذلك للكشف عن المضمون الكلى(١٧) ويناقش مراد هذا الموقف فمعظم الدراسات التى تمت فى هذا المجال كانت اقرب إلى التحليل النفسى منها إلى النقد الفنى والجمالي، حيث ترمى إلى تشخيص سمات شخصية الاديب، وكثير من البحوث التى قام بها المحللون تقتصر على الانتقال من العمل الفنى إلى صاحبه للكشف عن عقده ومكوناته اللاشعوريه. ويرى ضرورة توسيع مفهوم التحليل النفسى وتجاوز حدود مذهبه المنغلق، فبعد ان يكشف الناقد المحلل بعض مصادر الرموز والصور التى ينبض

---

(١٥) المرجع نفسه : ص ٢٧٨ .

(١٦) د. مراد : الاتجاهات الراهنة فى الفن المعاصر، المرجع نفسه ص ٢٧٠ .

(١٧) د. يوسف مراد : التحليل النفسى والابداع، المرجع نفسه ص ٢٧٩ .

بهـــا العمـــل الفنى عليه ان يتتبع تفرع هذه الرموز وازدهارها واثرائها فى مناطق الـــنفس العـــليا، بفضـــل نشاط التخيل المبدع الذى هو اكثر من مجموع العوامل الغريزية والعقلية التى يعتقد انها هى وحدها التى يقوم عليها بناء النفس البشرية.

أن الشـــرط الاساســـى لتصبح مساهمة التحليل النفسى مجدية هو الجمع بين الـــنظرة الاســـتطيقية، والنظرة السيكولوجية، وهذا كفيل بدراسة التفاعل بين شكل العمـــل الفـــنى ومضمونه وشخصية الفنان وعمله، ويستشهد بيونج الذى يؤكد على نوعية النشاط الفنى واستحالة ارجاعه إلى انواع اخرى من النشاط، وان للدراسات الجمالية وللدراسات الفلسفية فى طبيعة الفن استقلالها الذاتى[١٨].

ويـــبدو مراد فى هذه الدراسة اميل إلى التأكيد على ضرورة، افادة الفن من التحـــليل النفســـى وتجاوز دراسات التحليل النفسى التقليدية التى تفيد هى من الفن لصـــالح التحـــليل وعلى هذا فهو يرغب فى تطوير الاستطيقا السيكولوجية وتأكيد استقلالية الدراسات الجمالية فقد أصبح ما يسمى بعلم الجمال أو الاستطيقا، دراسة قائمة بذاتها تستمد أصولها ومبادئها ومناهجها من النشاط الفنى لامن اى فلسفة من الفلســـفات القائمة. وقد تؤدى هذه الدراسة الاستطيقية إلى الايحاء بفلسفة جديدة أو عـــلى الاقل تقدير تطوير الفلسفة وتغذيتها برؤيا جديدة شأنها فى ذلك شأن الدراسات العلمية التى تطبع فلسفة كل عصر بطابع الاتجاه العلمى السائد[١٩].

ثالثا : الاتجاهات الفلسفية فى علم الجمال

(الموقف الطبيعى والتعبير الموسيقى)

يريد فؤاد زكريا الذى قدم لنا العديد من المؤلفات والترجمات فى علم الجمال ان يجمع الجانبين الاجتماعي، والنفسي سويا ويتجاوزهما معا حيث يؤكد العلاقات المتـــبادلة بين الفنان الفرد والمجتمع بمتطلباته التى يستطيع الفيلسوف ان يتعمقها. ومـــن هنا فهو يرى ضرورة للبحث الفلسفى - فى الفن - الذى يعطى الاولوية للعمل الفني. وهو يشير إلى ضرورة اتخاذ العمل الفنى ذاته محورا لكل ما يقال فى

(١٨) المرجع السابق : ص ٢٨١ .

(١٩) المرجع نفسه : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ميـدان النقد، وأساس لكل تذوق، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل، وننتقل إلى ميـدان الواقـع الا بقدر ما يكون ذلك عونا على فهم ما هو موجود فى العمل ذاتـه، ويرى اننا لو طبقنا هذا المعيار على النقد الادبي، والفنى وعلى التذوق فى هـذه المجالات لوجدنا ان قدرا كبيرا منه ينبغى ان يستبعد على اساس انه دراسات تاريخيـة،أو نفسـيه، أو اجـتماعية قد تكون لها قيمتها فى هذه المجالات الاخيرة ولكـنها لا تسـاعد عـلى تـذوق العمل الفنى ذاته بطريقة افضل ولا تزيد فهمنا لعناصره.

وفى ترجمـته كتاب جيروم ستولينز لا يرى تضادا بين النظرة الخالصة إلى الفـن والـنظرة النفسـية، أو الاجـتماعية اليه، فالمرء يستطيع ان يأتي بتحليلات لجـتماعية ونفسـيه كمـا يشـاء بشرط ان يوضح بطريقة مقنعة كيف ترتبط هذه التحـليلات بعناصـر تنـتمى إلى صميم العمل الفنى ذاته، وفى هذه الحالة تكون الارتـباطات الاجتماعية، أو النفسية للفن مؤدية إلى فهم أعمق لما هو متضمن فى داخلـه وتكـون الـنظرة الاجتماعية أو النفسية إلى الفن مكملة لا مناقضة للنظرة الخالصة إليه[٢٠].

ويقـدم فى مقدمة ترجمته لكتاب جوليوس بورتنوى تطبيقا لوجهة نظره فى ميدانـه المفضـل الموسيقي، فالكتاب محاولة لدراسة ميدان لم يطرق من قبل على نطـاق واسـع، وهـو العلاقة بين اراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور، ويخـرج مـن ذلك إلى استنتاج نتيجتين انتهى اليهما المؤلف: الاولي، ان الفنان لا الفيلسـوف هـو المحـدد والمطور للفن، الثانية - ان التجديد فى الفن والموسيقى خاصـة الشـكلية سـوف يفـرض نفسه فى المستقبل، وان كان ينتقد هذه النتيجة الـثانية[٢١] وتـتفق اراؤه التى تجدها متناثره فى مقدمات ترجماته مع وجهة نظره الجماليـة الـتى يقدمهـا لنا بوضوح فى مؤلفاته الجمالية والتى تنطلق جميعها من

(٢٠) د. فؤاد زكريا : مقدمة ترجمته كتاب جيروم ستولنتز : النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٤ ص ١ .

(٢١) د. فؤاد زكريا : مقدمة كتاب جوليوس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ - ص ١٣ .

تحليلاته للموسيقى التي قدم فيها عدة كتيبات مثل : "مع الموسيقى ذكريات ودراسات"، و"ريتشارد فاجنر"، و"التعبير الموسيقى"[٢٢].

ويقدم تطبيقا لوجهة نظره على مشكلة "التعبير الموسيقى" فالحل الذى يتقدم به يرى ان احوال المجتمع تنعكس على الفنان وتضفى على اعماله صيغتها الخاصة ومن ان هذا الانعكاس ينبغى ان يترك حتى يظهر من تلقاء ذاته بحرية دون ان تفرضه على الفنان ايه قوة خارجية وان بهذا فقط ترفع موسيقانا إلى المستوى الذى بلغته الموسيقى العالمية[٢٣].

واتفاقا مع وجهة نظره نجده يفرق بين وسائل الخلق الفنى (الموسيقي) والقوة الدافعة إلى هذا الخلق، أو الاهداف التى يضعها الفنان نصب عينيه، وذلك لأن حساسية الفنان الصادقة تجعله لكثر الناس تأثرا باحوال الحياة المحيطة به فتأتى موسيقاه معبره عن هذه الاحوال وان كانت وسيلته إلى الخلق الفنى ذاتيه فمن المحال ان نفهم موسيقى ايه فترة من الفترات الا اذا عرفنا كيف كان الناس يعيشون فيها، وماذا كانت نظرتهم إلى الحياة وإلى العالم المجتمع[٢٤].

ان فؤاد زكريا صاحب الموقف الطبيعى لا يستطيع ان يكتفى فقط بالاراء النظرية دون ربطها بالسياق التى ترتبط به فهو يقدم لنا آراءه المختلفة اعتمادا على العقل والنقد كما يخبرنا فى كتابه "آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة" التى يقدم لنا فيها موقفه عارضا "النظريات الفلسفية فى فلسفة الفن" سواء اليونانية، أو الحديثة، وأهمية هذه الدراسات التى يقدمها لنا أنها باعترافه "أقرب إلى التعبير عن

---

(٢٢) يمثل كتاب : التعبير الموسيقي، مساهمة فؤاد زكريا الجادة القائمة، على الخبرة والدراسة الشخصية لقضايا وظيفة الفن ودرو الفن ورسالته وحدود الإبداع والتعبير الفنى وغيرها من قضايا جمالية شغلت الساحة الثقافية في مصر فى الستينات . وهى قضايا كتب عنها كثيرا فى عدد من المحلات مثل : علم الأثار الموسيقي، مجلة الثقافة العدد ٩٩ يونيه ١٩٦٥، خواطر حول الموسيقى الشعبية، الفكر المعاصر ٦٥ يوليو ١٩٧٠، محنة الموسيقى الغربية المعاصرة، الثقافة العدد ١٧ نوفمبر ١٩٦٣ موسيق الآلات والضجيج، مجلة الثقافة العدد٢٩ فبراير١٩٦٤، والأساسى العقلى للموسيقى الحديثة مجلة علم النفس فبراير١٩٥٢ .

(٢٣) د. فؤاد زكريا : التعبير الموسيقي، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦.

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٢ - ١٨

فكــرى فى صورته الصريحة المباشره من أى شيء آخر كتبته من قبل وهى بهذا المعنى معيار صادق لما أومن به ولما أرفضه"(٢٥).

وفلســفة الفن عنده تتساوى بعلم الجمال ففى دراسته عن "النظريات اليونانية في فلســفة الفن" يتناول الأسس الجمالية للخلق الفني، أو النظريات الجمالية الكبرى لأشهر الفلاسفة اليونان فيعرض للنظرية الاخلاقية عند أفلاطون والنظرية الواقعية عند أرسطو. والنظرية الصوفية عند أفلوطين وتكمل دراسته الثانيه "نظريات حديثة فى فلسفة الفن" – دراساته للنظريات الجمالية ويعرض فيها النظريات الحديثة التى ظهــرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فيعرض للنظرية العقلية عند كانط والرومانتيكية عند شوبنهور والتعبيرية عند كروتشه.

٢- (الخبرة الجمالية والكشف عن القيم)

لقــد ازدهــرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكــتور زكريا ابراهيم حيث اثمرت واينعت جهوده التى تمثلت فى "دراسته فلسفة الفــن فى الفكر المعاصر"، و"الفنان والإنسان" و"مشكلة الفن" بالاضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى "الفن خبرة"، حيث يرى ان من الضرورى ان يصحب نشاط الحركات الفــنية فى بلادنا تيارات فكرية تعرف بها ويوضح لنا انه رغم الجهود التى ارادت تأســيس الجمــال موضوعيا فان معظم المشتغلين به لازالوا من أصحاب التكوين الفلسفى الذين يتأثرون فى دراساتهم بالاتجاهات الفكرية التى يدينون بها، وهو يقدم لــنا فى هــذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصره، وهذا مايــبرر لــنا تســميته للكتاب "فلسفه الفن فى الفكر المعاصر" بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة.

ويحــدد لــنا مهمــة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الحمالية وهذا هو إسهام الدراســات الفلســفية فى هذا المجال، فاذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخــبرة الإنســانيه فليس بدعا ان نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل "الخبرة الجمالية"،

(٢٥) د. فؤاد زكريا : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ٦ .

ويحرصــون على فهم "الظاهرة الفنية" ويؤكد على ذلك بقوله : "ان علم الجمال لا يــزعم لنفسه حق توجيه الفنان فى علمه، بل هو يقتصر على دراسة "الفن" بوصفه خبرة بشرية توسع افاق فهمنا للوجود الإنسانى بصفة عامة"[٢٦]. وهو بهذا يدخل بنا إلى مجــال الايستمولوجيا فاذا كان الجمال عند القدماء يرتبط بالوجود وانه حقيقة كــلية فهــو هنا يندرج ويدخل فى نطاق نظرية المعرفة - وهو حين يحاول تفهم الجمــال والــنفاذ إلى معنى العمل الفنى انما يريد لفلسفته الجمالية ان تكون دراسة نظرية غايتها المعرفة، وعلى ذلك فعلم الجمال انما هو "علم وصفى" يدرس العمل الفنى باعتباره ظاهرة بشرية تدخل فى صميم النشاط الروحى للوجود البشرى"[٢٧].

ورغم ازدياد الاهتمام بدراسة الظاهرة الجمالية ضمن تخصصات متعددة الا ان الاهــتمام الفلسفى جعل منها مدخلا إلى الوجود وتجاوز الواقع ووحد بينها وبين الحــرية الإنسانية ويشير زكريا ابراهيم إلى هذا الاهتمام الفلسفى بالظاهرة الجمالية مقــابل الاهــتمامات التجريبية ويبدأ بكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" ١٩٧٠ باعتباره الحــدث الأكــبر فى تــاريخ الدراســات الفلسفية الجمالية، ويذكر تعاقب الفلاسفة بعدكانط.

ويشير زكريا ابراهيم إلى أن عمله ليس مجرد عرض وتقديم نماذج للمذاهب الغــربية الــتى حاولت تفسير الخبرة الجمالية، وتحليل مفهوم الفن ويبين انه يختار بعــض الــنماذج الــتى يراها أقدر على التعبير عن روح العصر. ويرى انه على الرغم من أنه توجد صعوبة فى الحديث عن سمات عامة وخصائص مشتركة تجمع المذاهب المعاصرة فى فلسفة الفن الا أنها جميعا تكشف عن حرص معظم الفلاسفة عــلى فهــم دور الفن باعتباره نشاطا ابداعيا يكشف عن حرية الإنسان ويعبر عن قدرته على تجاوز الواقع وهذا ما نجده ايضا فى عمله الثانى "الفنان والإنسان".

وتكشــف مقدمــة هــذا العمل عن اهتمام بالغ بالخبرة الجمالية، فالفن نشاط بشــرى عــام يرتكز اولا بالذات على الخبرة الجمالية، والخبرة الفنية ليست تجربة

(٢٦) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، مكتبة مصر القاهرة، ص٦ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٧ ..

فـريدة اخـتص بها قوم دون قوم، أو جنس دون جنس، أو عصر دون عصر، بل هى ظاهـرة بشـرية عامـة، وحيـن يتحدث عن "الخبرة الجمالية" فهو يعنى بها إحصـاس الإنسان بالطبيعة إحساسا عميقا خصبا وقيرا واكتشاف لما فيها من نظام وانسـجام وتوافق فالفن وثيق الصلة بالخبرة الجمالية ومهمة فلسفة الفن تحليل هذه الخـبرة، وهى خبرة كلية موحدة من خبرات الوجود البشرى بأسره ابتداء من أدنى انفعالاته حتى أرقاها"(٢٨).

يؤكـد زكـريا ابـراهيم على كون الظاهرة الجمالية ظاهرة إنسانية ويناقش مسـألة الصلة بين الفن والإنسان ويتناول الفنان - فى أكثر من موضع وأكثر من كـتاب - باعتـباره باحثا عن القيم فالإنسان اولا وقبل كل شئ يحاول ان ينفذ إلى نـواة القيمة من خلال قشرة الواقع(٢٩). وعلى ذلك فمهمته هنا ادراك صلة الخبرة الجماليـة بالتجربة البشرية وان يكتشف دور الفن فى الحياة الإنسانية بعامة. فالفنان إنسـان قـبل ان يكـون فنانا، وأن الخبرة الفنية تجربة بشرية قبل ان تكون الهاما خارقا أو وحيا فائقا للطبيعة، ويؤكد ذلك ان اهتمام علماء الجمال المحدثين بالخبرة نفسها أكثر من اهتمامهم بتحديد مفهوم الجمال، ويبين أن المقصود بالخبرة الجمالية هـنا هو تلك التجربة الكثيفة التى يقوم بها الفنان حين يحاول ان ينظر إلى الأشياء بطريقة جديدة غير معهودة(٣٠).

تظهـر رؤيـة زكريا إبراهيم وتعمقه فى كتابه "مشكلة الفن"، حيث يقدم لنا وصفا "للموضوع الاستطيقى" على نحو فينومنيولوجى".

وهـو يحدثـنا فى تصـديره بـلغة ذاتية يعترف فيها بأن الكتابة فى "ميدان الدراسات الفنية والجمالية"، تجربة تقتضى الصبر والاناة. ويظهر معارضته للقول بالجمـال المطلق، أو للجمال فى ذاته "كما لدى أفلاطون" . فليس هناك سوى أشياء جميـلة تقـع عـليها عيوننا وموضوعات استطيقية يكشف عنها تذوقنا الفنى. فهو يعـترف للموضـوع الجمـالى بوجود شيئيى. ومن هنا فهو يرى أن مهمة الفنان

(٢٨) د. زكريا ابراهيم : الفنان والانسان ص ١٠ .
(٢٩) المرجع السابق : ص ١٥ .
(٣٠) المرجع نفسه ص ١٥٤ .

تنحصر في عملية تحويل "المحسوس الخام" إلى محسوس استطيقى - فالموضوع الاستطيقى على عكس الموضوع النفعي، هو الذى يستأثر بانتباهنا دون أن يحيلنا إلى شيء يخرج عنه لأنه "غاية في ذاته" من جهة ولا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . وهذه الوحدة هي التى تجعل منه أقوى تعبير عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع(٣١). ويوضح لنا أن مهمته في هذه الدراسة الفلسفية للفن هي القيام بوصف الموضوع الاستطيقى على نحو فينومينولوجى وأن يحلل العمل الفنى ويتعمق الدلالة الإنسانية للفن موضحا أن الموضوع الجمالى ليس مجرد موضوع ميتافيزيقى، أو موضوع طبيعي، أو سيكولوجى يتميز بنوعية خاصة وفردية أصيلة(٣٢). ومن هنا فهو يتناول في فصول كتابه على التوالى تعريف الفن ثم العمل الفنى بناءه وعناصره والفصل الثالث بين الطبيعة والفن. والرابع بين الفن والصناعة . ثم الفن والمجتمع . ثم مشكلة الابداع الفنى في الفصل الثامن في دراسة شاملة تصف لنا الخبرة الجمالية التى هى أساس الابداع والتذوق وصفا فينومينولوجيا يكشف لنا عن حقيقة الفنان باعتباره رائى القيم والبوصلة التى توجه البشر تجاه هذه القيم .

٣- أميرة مطر والتأسيس الابستمولوجى للوعى الجمالى :

تواصل أميرة مطر جهودها وكتاباتها الجمالية لتقديم صورة متكاملة لماهية وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحيانا علم الجمال، أو فلسفة الجمال. وهى ترى أن المحاولات العلمية الحديثة لم تنجح في رد الاستطيقا إلى علم من العلوم التجريبية؛ لأنها اقتصرت على البحث في الظروف الاجتماعية، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث في طبيعة الفن أو قيمته، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن وأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنهما ظلت فرعا من فروع الفلسفة(٣٣). ومن هنا فإننا نرى أن المقصود بالاستطيقا عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة وسواء أطلقنا على هذا المجال اسم

(٣١) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة ص ٦ .
(٣٢) الموضع السابق .
(٣٣) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة في علم الجمال، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٠.

فلسفة الجمال، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور فى نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعى الجمالى.

وهى تهدف من كتابها "مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن" أن تقدم الاطار السليم لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلاسفة فقط، بل المهتمون بالجماليات أيضا فهو تخصص - كما تخبرنا - يقف على حدود تأملات الفلاسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب . أى أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن[٣٤]. وهذا المعنى تؤكد عليه فى جميع كتاباتها فمازال علم الجمال يتجول فى اروقة الفلسفة التى يستمد منها المعين الأول[٣٥]. ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال ، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفنى تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والناقد، والمؤرخ، وعالم النفس والاجتماع وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلاسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال.

وتعنى فلسفة الجمال بنظريات الفلاسفة فى احساس الإنسان بالجمال وحكمه به وابداعه له فى الفنون الجميلة . وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول أثارا ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة للوعى الجمالى عند الإنسان. هذا الوعى الذى تكون على مر العصور، على ذلك يصبح البحث فى تاريخ النظرية الجمالية بحثا فى مكونات الوعى الجمالى عند الإنسان ومظاهره المختلفة[٣٦].

ويكفى أن نلقى نظرة على مؤلفاتها لنتبين مدى اهتمامها بهذا التخصص ووفرة كتاباتها فيه سواء أكانت كتبا أو مقالات ودراسات مثل: "فلسفة الجمال"،

---

(٣٤) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف بمصر، ص ٥ .

(٣٥) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص ٥ .

(٣٦) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب دينس هويسمان، الاستطيقا، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ص ٣ .

و"مقدمـــة فى عــلم الجمال" "وفلسفة الجمال نشأتها وتطورها"، و"مقالات فى القيم والحضـــارة" و"مقدمـــة فى علم الجمال وفلسفة الفن" بالإضافة لمقالاتها العديدة فى مجلات "الفنون" و"الفكر المعاصر"، "الطليعة" وغيرها.

ويهمـــنا أن نبين انجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة المتســـعة التى حددتها لنطاق علم الجمال، والمشروع المتكامل التى أنجزت حلقاته ولكـــن فى ذلــك المـــنهج الذى قدمته لدراسة علم الجمال ، بحيث يمكن القول أنها اســـتطاعت عبر رؤيتها الشمولية، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية فى عــلم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة فى الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجـــتماعية والسياسية. حيث نجدها فى بداية الباب الأول من كتاب "فلسفة الجمال نشـــأتها وتطورهـــا" حيـــن تعـــرض للعصر اليونانى، ترى أن خير منهج يوضح اتجاهـــات فلســـفة الجمال فى هذا العصر هو ذلك المنهج التاريخى الذى يفسر هذه الفلســـفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخى والاجتماعى والسياسى، لهذا المجتمع وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية فى الفن اليونانى التى سادت فى القرن الخامس ق.م وعبرت عنها النظرية السفسطائية ترى أن أهم أســـباب نشـــأة هذه الاتجاهات، هو تحول النظام السياسى فى مدينة أثينا إلى النظام الديموقـــراطى(٣٧)، فقـــد اعـــتمدت فلســـفة السفسطائيين على نظرياتهم الحسية فى المعـــرفة كذلـــك طالبت برأى الفرد وبحريته في التعبير عن رأيه وعن احساساته وانفعالاته الخاصة، ومن جهة أخرى ناصرت السفسطائية سياسة الديمقراطية عندما طالـــبت بالمســـاواة بين المواطنين. ونفس المنهج نجده مستخدما فى تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه ممزقا بين وجوده الأراضى الخاضع للصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العـــالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود(٣٨). ونفس الموقف نجده

---

(٣٧) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ١٣ .

(٣٨) المرجع السابق : ص ٣١ .

حين تتناول آراء المحدثين خاصة تولستوى[٣٩]. وفى بيانها للاطار المعاصر لفلسفة الفن.

ويمكن أن نشير هنا إلى خاصية أخرى من خصائص كتابات أميرة مطر الجمالية. وهى الميل إلى التصحيح، والنقد حيث نجدها تميل إلى توضيح وتصحيح كثيرا من النظريات الشائعة؛ مثل مفهوم المحاكاة وازدراء افلاطون له حيث تميز بين نوعين من المحاكاة عنده، وتفرق بين فهمه للمحاكاة وفهم أرسطو لها ، وهى أيضا لا تكتفى بعرض أوجه النقد لها كما يتضح فى ثنايا كتابها "فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر". الذى يعرض بشكل تاريخى للاتجاهات المتعددة للجمال منذ السابقين على سقراط حتى التيارات المعاصرة فى ثلاثة أبواب، يتناول الأول العصر اليونانى فى أربعة فصول أولها ؛ نظريات الفن والجمال فى القرن السادس والخامس ق.م تبين فيه علاقة الأفكار الجمالية بالنتائج الكلية للمفكر، أو الفيلسوف الذى تدرسه وتربطها بأسسها الاجتماعية فى مرحلتها التاريخية حيث تأتى الفلسفة السفسطائية وما صاحبها من فن واقعى فى القرن الخامس ق.م لتمثل النزعة الطبيعة الحسية، التى سادت فترة الديمقراطية الاثينية وعبرت عنها وذلك مقابل النظرية الفيثاغورية فى الجمال القائمة على العلاقات الشكلية.

ومن خلال تحليل المحاورة الأفلاطونية باعتبارها نموذجا للعمل الفنى تصل إلى مفهوم "الفن ومحاكاة الجمال عند أفلاطون"، ويتبين إختلاف معنى المحاكاة عند أفلاطون عنها عند أرسطو الذى جعل الفن تعبيرا عن جهد الإنسان لاكمال الطبيعة فقد حدد أرسطو المصطلح الفلسفي بعد أن كان عند أفلاطون ذا معنى متسع يشمل كل أنواع الابداع سواء العقلي، أو الابداع الفني. حيث قصر أرسطو المحاكاة على الفنون، بل خص بها الفنون الجميلة تمييزا لها عن باقى الفنون الأخرى.

---

(٣٩) المرجع السابق : ص ١٥٧ - ١١٦ .

ويتضمن الباب الثانى نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة، وهى على التوالى : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهور و نيتشة ونشأة التراجيديا عند اليونان ثم الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وتفيض فى تناول فلسفة كانط النقدية وتحلل أفكاره الجمالية وبعد بيان أهميتها فى تاريخ علم الجمال تنتقدها وتتبين بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية، والذى كان مقود ا بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى "نقد ملكة الحكم" أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره، وآدابه، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاده . ثم تتناول هيجل الذى سلك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع مايشبه تاريخا للفن فى نظرية الانماط الرئيسة الثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية. وتأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من متاهات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثية لتطور الإنسانية، والأنماط الفنية. وجعلت محور التطور هو عملية الوعى الخاص بالروح المطلق وما يرتبط به من تطور للمفاهيم الدينية(٤٠).

وحين تتناول شوبنهور، ومصادر أفكاره الجمالية، وعلاقته بمعاصريه. وهو من الموضوعات التى وجهت تلاميذها للبحث فيها تشير إلى تأثير فلسفته العميق منذ منتصف القرن التاسع عشر خاصة عند نيتشه وبرجسون وكروتشه ورجال التحليل النفسى وتبين مرجع هذا التأثير، وهو تأكيده على حقيقة الصراع بين الدوافع اللاعقلانية ووظائف التأمل والمعرفة . ومن ارادية شوبنهور إلى حيوية نيتشة الذى رأى أن أصول الفن، ومنابع الخلق الإنسانى. إنما توجد فى المظهر المزدوج للطبيعة الإنسانية مظهرى الحلم Dream والاغنية Song وتوضح آراء تولستوى الجمالية التى عبر عنها فى كتابه الهام "ماهو الفن ؟".

---

(٤٠) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

وتعــرض الاتجاهات المعاصرة فى فلسفة الجمال فى الباب الثالث والأخير، الــذى يبدأ "بمقدمة عامة" عن الاطار الفنى لفلسفة الجمال المعاصرة. اعتمادا على رأى أورتيجــا أى جاسيت وفلسفة الجمال المعاصرة عنده إنما تعبر عما عبر عنه الفــن المعاصر من ملامح الحضارة المحسوسة وما تصوغه الفلسفة من تصورات وأفكــار مجردة ومن هنا يصعب على الباحث فى فلسفة الجمال فى القرن العشرين أن يكتفى بمنظور واحد ذلك لأن لكل فنان ومفكر رؤيته الخاصة.

وتوضـــح حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما للفن من قيمة مقابل العــلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لايمكن للفلسفة أو العلم أن يكشــف عــنها . ومــن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حدسيا على رأسه برجسون وكروتشه واتجاهات رمزية (سيمانتيكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن . واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من الانفعالات كمايرى اتباع الوضعية : ريتشاردز ، وفتجنشين وأير وكارناب أو لغــة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر . وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفات الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية انثربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعى الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لــدى سارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنســان . ومــن هــذه الاتجاهــات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسي، والوجودى والرمزى .

وتوضـــح لـــنا الإشـــارة السابقة جهد الدكتورة أميرة مطر فى تناول فلسفة الجمـــال خـــلال تاريخ طويل يغلب عليه التناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية الـــتى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب الفلاسفة وتبرز السمة النقدية عـــبر التـــناول الفلسفى ويكتمل هذا بجهد آخر "مقدمة فى علم الجمال" تناولت فيه مســـائل الجماليـــة وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات: العمل الفنى ماهيته وعناصره، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الابداع أو التذوق، والحياة

الإنســانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالابستمولوجيا الذى ظــل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك.

الموضـــوع الأول الــذى تنطلق منه فى تحليلاتها الجمالية؛ هو العمل الفنى نفســـه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة، بل فى الفن ويــدرس التعــبير الجميــل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تنطلق منها الدراسة الجمالية؛ هى تحليل العمل الفنى إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا.

فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها أميرة مطر وأفاضت فى بيانها. وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفني، أو ابداعه له أو نقده عليه . ودراسة الخبرة تحتاج لــبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها، لأنها تختلف بحســب الفــنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا(٤١).

وتعرض للنظريات الوضعية فى التذوق الفنى سواء أكانت انفعالية أو حسية أو لاذيــة والتى قد تنطوى على شيء من الحقيقة ، وفى الواقع أن أكثر النظريات الوصــفية فى الــتذوق الفنى ليست نظريات علمية تستند إلى فروض قوية لايمكن لنقيضــها أن يكــون صــالحا، وذلــك يــرجع إلى ضعف فى المعطيات العلمية الســيكولوجية . ومــن هــنا فإن أميرة مطر ترى أن وضع المشكلة تفسير التذوق بالوصــف العــلمى ليس وضعا صحيحا لأنه لايكفى أن نبين كيف يستجيب الناس للأعمال الفنية، بل ينبغى أن ندخل فى الاعتبار المنهج الفلسفى الذى يلجأ للنظريات الــتقويمية، أى الــنظرية الــتى تــبين لنا كيف ينبغى للمشاهد أن يستجيب للعمل الفنى(٤٢).

(٤١) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ص ٦٩ .

(٤٢) المرجع نفسه : ص ٩٢ .

وهناك جانب آخر تتناوله هو الخبرة الجمالية، وموقف الناقد حيث تعرض للتذوق والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكي الحديث) . الذى ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا. أو النقد السياقى الذى يعتمد على تقييم العمل الفنى من جهة تأثره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذى بلغ أوجه فى منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفنى نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد الماركسى ومذهب هيبوليت تين وما يمكن أن يسمى بالحتمية سيكولوجية عند سانت بوف، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفني، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث .

وأخيرا تتناول الخبرة الجمالية فى الخلق الفنى وتعرض لنظرية الالهام والهوس عند أفلاطون واللاشعور عند التحليل النفسى تلك النظرية التى تطورت مع يونج فى اللاشعور الجمعي، ثم نتناول فكرة العبقرية التى شاعت لتفسير الابداع الفنى . ونستطيع أن نعطى أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها وكتبت فيها أميرة مطر وخصصت لها أكثر من دراسة مثل قضية : "تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة" ألا أن أهم خصائص كتاباتها الجمالية هو هذا الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية العربية . وهى لاتخصص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لايمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية . لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الابداع أكثر مما ينطبق على الاسهام النظري. لذلك فهى تتناول إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية المسلمين فى النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التى تعرض لها.

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالاسهامات العربية فى الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر بحيث إننا لانجد مثل هذه الاشارات فى التناول الاجتماعي، أو النفسى للجمال أو لدى من يتناولون الجمال فى إطار إنسانى متسع مثل: زكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وربما صحيح أن زكريا أبراهيم يقدم تذييلا لكتابه "فلسفة الفن

فى القــرن العشرين" لإسهام العرب المعاصرين إلا أن بيان جهود الفلاسفة العرب والمســلمين قــليل مــا نعثر على اهتمام به سوى مقالات قليلة نجدها متناثرة هنا وهناك.

وتــتدرج اشــارات أميــرة مطر من مجرد بيان رأى لأديب عربى يوضح نظــرية جماليــة. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسينج فى تقسيم الفــنون وبيــان إمكانيــة كل فن منها ببيان أبيات أمرئ القيس، الذى يصف حركة الحصـــان لــتحديد حدود فن الشعر(٤٣). أو تتناول جهود الفلاسفة العرب فى سياق جماليــات أرسطو، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم. ولم يــترجموا الشــعر والمسرح بذكر موقف الجاحظ الذى يرى أن الشعر لايمكن أن يــترجم ولايجــوز عــليه النقل، وإلا انقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط الــتعجب مــنه(٤٤). وتتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين ماتوصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى. كذلك نتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرفه الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتابا ضخما "الموسيقى الكبير"(٤٥).

كما تبين فى حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإســلام الذيــن تغنوا بجمال العالم الروحانى الحب الالهى مثل ابن الفارض، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا ماذكره فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق.وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفــن العــربى فى الفصل الخامس من "مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن" حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفــن، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات

(٤٣) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص ٨٩ .
(٤٤) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص ٧٠ .
(٤٥) د. أميرة مطر : المرجع السابق ص ٧١ .

فـتعرض للـتجريد فى الفـن اليونانى ثم التجريد فى الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هى النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة، فربما كان هناك نزعة ماديـة حسـية فى الشـعر العربى ، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامى عمومـا روحانيـة مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولية وتدبير الهى ، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة . أما فى الفنون التشكيلية فكـانت الأشكال الهندسية والألوان هى طريقة التعبير فى هذه الفنون ، وبعد الفنان عن محاكاة الطبيعة فكانت النزعة التجريدية أشد وضوحا فى هذه الفنون . فالتجريد الإسـلامى عـندها مصـدر تحول كبير فى روح الحضارة الإسلامية التى جعلت محـور الوجـود هو الذات الالهية والاحساس بقدراتها اللانهائية وتجردها عن كل تجسـيم أو تحديـد فالمكان والزمان لا يمكن تحديدهما فى شكل محسوس أو صيغ محدودة"(٤٦).

هكـذا تربط أميرة مطر فلسفة الجمال بالعناصر الشكلية الداخلية التى تكون العمل الفنى من جهة والعناصر البيئية والاجتماعية والتاريخية الخارجية التى تمثل مـنظورات لهـذا العمل، فى رؤية فلسفية شاملة لا تفصل خصوصية العمل الفنى الـنوعية عـن شـمولية الواقع الموضوعى الخارجى، وقد تجلى ذلك فى جيل من الباحـثين الذين قدموا خلال فترة بحثهم تحت اشرافها وبعد ذلك أبحاث متميزة فى مجال علم الجمال مثل: رمضان بسطويسى ووفاء إبراهيم وآيات ريان وأخريين ما يـزالون مع الأستاذة يقدمون العطاء العلمى الجاد فى مجال الدراسات الجمالية فى العربية.

(٤٦) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص١٣١ ، ١٣٢.

المحتويات

هذا الكتاب

يمثل هذا العمل رصداً أولياً للخطاب الفلسفى فى مصر، وذلك بالتعرف على النتاج الفلسفى الذى قُدِّم فى الجامعة المصرية مع بداية القرن العشرين، وبتتبع هذا النتاج فى مراحل مختلفة من خلال جهود عدد من الأعلام الذين قاموا بالتدريس فى الجامعة الأهلية من مصريين وأوربيين مثل الفرنسى لويس ماسينيون، والأسبانى الكونت دى ديلارزا، والمصرى طنطاوى جمعة، وبعض من تلقوا العلم فيها، مثل طه حسين، ومي زيادة، ويتوقف عن الجهود المبذولة في درس الفلسفة الإسلامية والتصوف عند محمد عبد الهادى أبو ريدة، وعبد الرحمن بدوى ومحمد على أبو ريان، وأبو الوفا التفتازانى ويقدم تحليلاً للدرس الأخلاقى بدءاً من أحمد أمين وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، ويقدم فى الباب الرابع والأخير عدداً من الدراسات التى حاولت تجاوز الدرس الفلسفى الأكاديمى، والتعامل مع قضايا المجتمع عند عثمان أمين ويحيى هويدى ومحمود أمين العالم، مع إشارة للدراسات الجمالية فى العربية عند زكريا إبراهيم وأميرة مطر.

وهو عمل كما حدده صاحبه يمثل تمهيداً ميدنياً للتأريخ للفلسفة فى مصر، كما هو تمهيداً أولياً لتناول الخطاب الفلسفى المعاصر الذى يسعى إلى أن يكون له مكان فى ثقافتنا العربية

أحمد